LA CRITICA

DELLA

RAGION PURA DI KANT

STUDI

DEL PROF. PIETRO RAGNISCO

Unsere heutige deutsche Philosophie von Kant ausgeht und gern zu Kant zurückkehrt, sich jeder, der philosophischen Studien nachgeht, zunächst in Kant zu besinnen und mit Kant zu verständigen pflegt.

TRENDEL. K. F. *und* s. *K.*

NAPOLI
STABILIMENTO TIPOGRAFICO PERROTTI
Strada Mezzocannone, 104
1875

PREFAZIONE

LE DUE EDIZIONI DELLA CRITICA

Della Critica della Ragion pura vi sono due edizioni: la prima apparve nel 1781, la seconda sei anni dopo (1). Quale di queste due è da preferirsi? Nissuna delle due può ritenersi *esclusivamente*, ma tutte e due sono congiunte *inseparabilmente*: l' una non può preferirsi all' altra, perchè l' una non può disgiungersi dall' altra. Ecco la nostra risposta che sosténiamo in questa prefazione con argomenti tratti dalla lettera della Critica e che svolgeremo mano mano nel progresso del nostro lavoro con argomenti dedotti dallo spirito di quest' opera. Ed in tal modo siamo soprattutto concordi con Kant il quale presuppone, come dice nella prefazione alla seconda edizione, che la prima edizione si confronti colla seconda. Kant in questa questione è il giudice più competente: la sua autorità è irrefragabile. La questione è nata più dallo spirito che dalla lettera della Critica: si è voluto fare più da filosofo che da storico: vi si è voluto insinuare un idealismo più conseguente, più assoluto di quello che si trova realmente. Ma

---

(1) Ecco l' ordine cronologico di alcuni scritti più importanti di Kant: nel 1770 apparve la dissertazione inaugurale: nel 1781 la prima edizione della Critica della R. P.: nel 1783 i Prolegomeni ad ogni futura metafisica: nel 1785 i fondamenti della metafisica dei costumi: nel 1786 i principii metafisici della scienza della natura: nel 1787 la seconda edizione della Critica della R. P.: nel 1788 la Critica della ragion prattica: nel 1790 la Critica del giudizio: nel 1793 la religione dentro i limiti della ragione: nel 1795 lo scritto intorno alla eterna pace: nel 1797 la metafisica dei costumi.

quello che non si può assolutamente lasciar passare, è il non voler dar retta e tener conto delle dichiarazioni esplicite che Kant ha fatto più volte. Quest' idealismo assoluto che si è voluto ascrivere alla Critica è stato affatto negato da Kant. Nella sua dissertazione inaugurale scritta undici anni prima della Critica egli osserva contro l'idealismo, che le sensibili rappresentazioni provano la esistenza dell' oggetto, cui esse si richiamano. Nei Prolegomeni scritti due anni dopo la Critica contro il Garve che lo avea accusato dell' idealismo di Berkeley, dichiara manifestamente di non dubitare della esistenza delle cose. Nella seconda edizione della Critica dice di non voler trascurare l' occasione di far disparire, per quanto è possibile, le difficoltà ed oscurità, che forse per sua colpa hanno dato luogo a certi equivoci nell' apprezziazione che uomini penetranti hanno fatto del suo libro. E nella nota osserva che la sola vera aggiunzione è la nuova confutazione dell' idealismo psicologico. Ma se anche queste dichiarazioni sono generali, ne abbiamo una particolarissima. Quando Fichte nella seconda introduzione alla dottrina della scienza (1797) dimostra che nella Critica vi sono passi che ammettono l' obbiettiva realtà, i quali non si possono combinare con altri innumerevoli che dicono non potersi parlare della cosa in se perchè trascendentale, il vecchio Kant protesta nel giornale di lettere (1799) contro l'interpretazione data al suo scritto con uno spirito preconcetto: e con passi letterali della sua Critica mostra che non si contraddice. Reinhold osservò a questo proposito : dalle dichiarazioni di Kant non vi è dubbio che il suo sistema debba interpretarsi diversamente da Fichte; ma si vede però la sua inconseguenza, e Fichte non ha errato dichiarandola. Lo Schwegler a pag. 229 della sua storia osserva che Kant accortosi di questa inconseguenza si accostò al realismo nella seconda edizione. Ma questo è accrescere l' inconseguenza tra la prima e seconda edizione, ovvero tra Kant stesso, il quale dice di volersi chiarire nella prefazione alla seconda edizione. E poi : la seconda edizione apparve nel 1787, mentre la seconda introduzione alla dottrina della scienza avvenne nel 1797, e la protesta di Kant fu nel 1799. Ma alle dichiarazioni di Kant non si vuole dar retta : la prima edizione della Critica si dice che

presenta un idealismo più rigoroso e più stretto, dal quale si allontanò la seconda per amore del realismo. Ecco il punto della questione: perciò il Rosenkranz e lo Schubert hanno preferito la prima e l'Hartenstein la seconda. Il Rosenkranz dice la differenza tra le due edizioni essere grande ed importante: l'Hartenstein non la vuole così grave. Io tralascio l' opinione novissima dell' Hartmann il quale in un suo recente scritto (1) ha voluto mostrare che la seconda edizione ha un colore più idealistico della prima, non tanto perchè strana, ma perchè non mi pare che possa avere quell' importanza che ha avuta nella storia la questione che stiamo esaminando. A noi conviene stabilire un breve confronto tra le due edizioni nei luoghi, dove le mutazioni sono un poco più accentuate e notabili, tralasciando quelle lievi modificazioni che sono insignificanti, e non danno sospetto veruno di alterarsi la dottrina kantiana. Le più notabili modificazioni sono: la prefazione della seconda edizione, l' introduzione, qualche aggiunzione nella Estetica, la deduzione delle categorie, la confutazione dell' idealismo, l' osservazione generale sul sistema dei principii, i paralogismi della psicologia. Sarebbero sette le più notevoli mutazioni che si trovano nella seconda edizione rispetto alla prima: esaminiamole ad una ad una.

Le due prefazioni delle due edizioni sono perfettamente concordi, e provano che una edizione non può stare senza l'altra. Il punto principale della prefazione della prima edizione è questo: perchè la metafisica addiventi certa, è d' uopo far la critica della ragione in prima, per trovare in essa quello che vi è di *a priori*. Così cadono le pretensioni dei dommatici che in riguardo all'anima ed al primo cominciamento del mondo estendono la conoscenza di là dei limiti dell' esperienza. Lo stesso argomento è svolto più ampiamente nella prefazione della seconda edizione, ove si dice: ad esempio della fisica e della matematica sottoponghiamo gli oggetti al pensiero: così si trova il vero *a priori*. Risulterà dalla Critica che l'*a priori* non può sorpassare i limiti della esperienza, perchè la facoltà di conoscere non si estende alle cose in se, le

(1) Kritische Grundlegung des Trans. Realismus 1875.

quali, benchè reali, ci restano incognite. La contraddizione ci avverte che i nostri concetti non sono cose in se. In questa prefazione si dice che le cose in se sono *reali sebbene incognite, diversamente si avrebbero fenomeni od apparenze senza che vi fosse qualche cosa che apparisse.* E nella nota sottoposta a questa sentenza si osserva che bisogna ammettere le cose in se nella loro possibilità per un principio logico, ma che ciò non costituisce la loro obbiettività che si ha solo nella prattica, non nella teorica della conoscenza. Nella prima edizione si trova un riscontro con questa dottrina, ove si dice che la cosa in se è un X, di cui si sa niente, che il fenomeno indica relazione a qualche cosa, la cui rappresentazione immediata è sensibile, ma che deve essere qualche cosa indipendente dalla nostra sensibilità, un oggetto trascendentale concepibile per nissuna categoria. Ma ciò si vedrà più ampiamente nella confutazione dell' idealismo.

Nella introduzione troviamo una differenza dalla prima edizione là, dove si arrecano esempi di giudizi sintetici *a priori* ricavati dalla matematica e dalla fisica, e si pone il problema generale della scienza nella questione : come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*. Nissuno vorrà dire chê qui si trovi una sillaba contraria alla prima edizione: che anzi il problema è posto più chiaramente, ed è veduto come molto essenziale alla scienza.

Nelle aggiunzioni che si trovano nella seconda edizione intorno alla Estetica sono da ricordarsi le osservazioni intorno al movimento, che si comprende nel concetto del tempo, e quelle sulla Estetica in generale. Queste mutazioni non alterano la dottrina della prima edizione, e parlo più specialmente dell' aggiunzione sull'Estetica generale. Ivi si dice che attribuendo una realtà obbiettiva al tempo e spazio, tutto si converte in pura apparenza, e non si avrebbe dritto di rimproverare a Berkeley di aver ridotto i corpi a mera apparenza. Imperocchè nel fenomeno le qualità degli oggetti dipendono dal modo d'intuizione in rapporto all'oggetto dato : ma se quest' oggetto non è ciò che è in se, pure non è mera apparenza. L'apparenza non può essere attribuita come predicato all' oggetto, perchè essa riferisce all' oggetto in se ciò che a lei conviene come senso. I predicati del tempo e spazio sono attri-

buiti agli oggetti dei sensi come sensi: in ciò non vi è apparenza. Questa dottrina dice che l'illusione sta nel credere obbiettivo ciò che è del subbietto, e che il fenomeno che è del subbietto non è una illusione. Qui Kant mentre si accosta a Berkeley, non lo è certamente, perchè ammette l'in se del fenomeno: dottrina che concorda colla Estetica della prima edizione e colle antinomie della ragione specialmente. Ora io osservo al Fischer: se egli dice che la vera interpretazione della Critica dipende dalla Estetica dove si fonda l'idealismo (1), per qual ragione può preferire la prima alla seconda edizione, quando quella non solo è conforme a questa, ma anzi questa svolge più ampiamente la dottrina contenuta nella prima? Il Fischer se avesse voluto provare la differenza delle due edizioni, avrebbe dovuto fermarsi un poco dippiù nel notare specialmente quella tra le due Estetiche. Questa differenza si lascia pur troppo desiderare in lui. Che anzi: io trovo una ragione decisiva in contrario. Nella prima edizione della Estetica sussiste la sola discussione metafisica la quale consiste nel provare che tempo e spazio sono particolari rappresentazioni, di cui non possiamo fare astrazione, come sarebbe possibile per un concetto che si divide in parti, e che tempo e spazio sono infiniti, mentre un concetto è finito. Questa discussione è metafisica, perchè prova che tempo e spazio non vengono dall' esperienza. Ma nei Prolegomeni si trova la discussione trascendentale, ove si dice che tempo e spazio sono condizioni della possibilità della conoscenza *a priori*, che senza di essi non è possibile la geometria, l'aritmetica e la matematica. E nella seconda edizione dopo la discussione metafisica si trova quella trascendentale dei Prolegomeni, cioè la prova diretta ed indiretta. Da ciò seguono due cose: la prima è contro il Fischer che seguendo il Jacobi ha asserito che dalla sola dottrina della Estetica della prima edizione si conferma il trascendentale idealismo (2). La seconda è contro il Cohen che nell' esame metafisico ha creduto non si parlasse dell'*apriorità* necessaria, ma relativa,

(1) Vedi la prefazione alla esposizione della fil. di Kant nella sua storia della fil. moderna.

(2) V. pag. 192 del V. vol. Fichte und seine Vorgänger.

mentre necessario ed empirico sono contrapposti; e che nell' esame trascendentale invece si parlasse del come è possibile l'*apriorità* dello spazio e tempo, mentre l' apriorica conoscenza di che qui si tratta, è già data di fatto, perchè si mostra che le intuizioni del tempo e spazio sono condizioni della possibilità della conoscenza (1).

IV. Sulla deduzione dei concetti, che nella seconda edizione è interamente cambiata, il Jacobi osservò che è da preferirsi la prima per il capitolo della *sintesi della ricognizione nel concetto*, il quale manca nella seconda. L' Ueberweg consentendo col Jacobi dice però che non vi è mutazione essenziale nella mutata forma che si trova nella seconda edizione (2). L'Erdmann è dello stesso avviso : preferisce la prima edizione per riguardo alla deduzione dei concetti (3) : eppure Kant dice nella prefazione alla seconda edizione che egli ha cercato dissipare l' oscurità che si trova appunto in questo capitolo. Il miglioramento consiste nella sola semplificazione. Certamente non vi è dottrina nuova nella seconda edizione ; ma si discorre poco sull' immaginazione, si dà molto peso alla definizione del giudizio, da cui dipende la vera obbiettività delle categorie: si mette più davvicino la relazione tra le categorie e l' unità di coscienza. Questo è un vero miglioramento; e non so come si possa rigettare la seconda edizione per la mancanza del capitolo intorno alla *sintesi della ricognizione nel concetto*, quando la dottrina del giudizio è un' altra forma della stessa dottrina molto più bella e molto più classica nella filosofia.

Io convengo coll'Hölder (4) che il miglioramento è nella seconda edizione per la brevità e semplicità tutta nuova rispetto alla prima. Egli ha fatto vedere la poca differenza tra le due dottrine delle due edizioni. Nella prima Kant muove dal fatto dell' esperienza, dalle intuizioni ordinate in certa guisa ; mentre nella se-

semplificazione

---

(1) V. Hölder pag. 10 e 14 Darstellung der Kant: Erkenntnisstheorie.

(2) Pag. 5 de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae: commentatio.

(3) Grundriss II 299 2.

(4) Darstellung der Kant. Erkenn. ecl. pag. 59.

conda edizione parte dal vario delle intuizioni congiunto dall' intelletto, e da ciò va all' unità di coscienza. Allontanandosi dalla prima edizione chiama l' identità di coscienza *Appercezione originaria*: e distingue l'identità inconscia dell'*io* e la reale coscienza di questa identità. Un'altra differenza notabile che si trova nella seconda edizione, è la definizione del giudizio obbiettivo distinto già nei Prolegomeni dal giudizio subbiettivo di percezione. Se nella seconda edizione distinguesi la sintesi figurata dalla intellettuale, essa si conforma alla sintesi dell' intelletto ed alla sintesi della immaginazione, cioè sintesi conscia ed inconscia che è nella prima edizione (1). L' Hölder nota due punti principali nella deduzione dei concetti della seconda edizione: il primo è che per mezzo delle categorie i giudizi possono venire allo stato di compiere quell' unica congiunzione di che sono capaci tutte le intuizioni: il secondo, che ogni giudizio congiungente si fonda sulle intuizioni le quali sono costruite dalla immaginazione secondo la norma delle categorie (2). Egli trova in questa dottrina più chiarezza, più lucidità ed anche maggiore acume. Le categorie, osservava, sono le condizioni dell' unità di coscienza: qui consiste la caratteristica della deduzione della seconda edizione (3). Questo è vero, perchè il punto unico di tutta la esposizione è fondato sulle categorie: ma il punto di contatto tra le due deduzioni poggia sulla teoria del giudizio e sulla sintesi della ricognizione nel concetto. La ricognizione è possibile per l'unità di coscienza e per le categorie, ed il giudizio è possibile per l'appercezione originaria; e se nella dottrina del giudizio non si parla tanto delle categorie, è perchè l' *io penso* è l'unica categoria da cui dipendono le dodici. La dottrina del giudizio della seconda edizione equivale a quella della sintesi della ricognizione nel concetto: ma l' una non si può scambiare coll' altra, e ciò prova l' indivisibilità delle due edizioni. Se si badi meno alle parole e più alla sostanza, si trova una somiglianza di dottrina in questi due punti culminanti: perciò le

---

(1) Pag. 59.

(2) Pag. 67 e 73.

(3) Pag. 60.

due deduzioni sono classiche, e piene di profondità. Quando il Fischer osserva che la differenza tra l'idealismo di Kant e quello di Berkeley essere, che mentre questi ammette nissun altro obbietto che le rappresentazioni, quegli scopre le rappresentazioni come necessarie ed universali le quali non sono l'obbietto ma fanno l'obbietto, egli tiene presente la deduzione dei concetti della prima edizione e propriamente la sintesi della ricognizione nel concetto. Ma la stessa dottrina da cui dipende l'idealismo che dice scomparso nella seconda edizione, si trova più chiara nella definizione del giudizio. L'*est* distingue l'unità oggettiva delle rappresentazioni date dalla unità soggettiva, perchè l'unità è necessaria in quanto è sottoposta alle categorie che sono funzioni del giudizio. Il Cohen ha osservato molto esattamente la relazione tra le due edizioni in questo punto, ed è venuto alla conclusione che il trascendentale idealismo è insegnato e rimasto inalterato nella prima e nella seconda edizione. E mi piace ricordare quello che osserva su questo riguardo, cioè che Kant nella prima edizione, nei Prolegomeni, e nella metafisica della natura avea in vista quello che nella seconda edizione, qui, nella deduzione dei concetti è detto intorno alla definizione del giudizio, colla quale ha dato un nuovo svolgimento sull'obbiettivo valore delle categorie (1).

Vengo alla confutazione dell'idealismo, sulla quale variamente si è discorso dal Jacobi, dal Michelet, dallo Schopenhauer, e dal Fischer. Veramente non crede il Jacobi che in questa confutazione il Kant siasi allontanato dall'idealismo trascendentale, ma piuttosto che abbia confermato un idealismo universale più perfetto e più conseguente che abbraccia i due mondi, il subbiettivo e l'obbiettivo contro quell'idealismo mezzano ed inconseguente che nega l'esistenza degli obbietti. Ma diversamente giudicò il Michelet: ei ritiene questa confutazione come una prova di essersi allontanato Kant nei Prolegomeni e nella seconda edizione della Critica dallo stretto idealismo. Perciò conviene perfettamente con Fichte che fece pel primo rilevare l'inconseguenza del criticismo. Nella

(1) Vedi pag. 138 Theorie der Erfahrung.

seconda edizione si osserva la divisione tra la cosa in se ed il pensiero, mentre nella prima e specialmente nei paralogismi della ragione si trova espressa l'opinione che pensare ed essere sono la stessa cosa. Ivi si dice che il *substratum* trascendentale dei fenomeni esterni ed interni non abbia nissuna differenza come gli stessi fenomeni: tanto più che non vi è ragione di negare ai corpi il senso interno. Da ciò osserva il Michelet che Kant non ritiene per impossibile che l'oggetto, la cosa in se che giace sotto i fenomeni sia la stessa e medesima sostanza pensante dell'*io*. Ora tutto questo non si osserva nella seconda edizione (1). Il Michelet qui si è sbagliato a partito. Il Zeller dice a questo proposito che anche nella prima edizione dove si crede che Kant non ammetta la cosa in se che giace sotto ai fenomeni, in questa pretesa più pura esposizione del suo sistema, parla nello stesso senso, nè si poteva aspettare diversamente. Egli presuppone che una a noi incognita, non sensibile cagione delle nostre sensibili rappresentazioni, un trascendentale oggetto che appare a noi nella forma della sensibilità e che è il *correlatum* delle nostre intuizioni, sia l'inconoscibile cosa in se. E mentre nella seconda edizione dice alla leggiera che spirito e materia possono essere simili in quanto cosa in se che giace in fondo a loro; nella prima va più innanzi e parla dell'*etwas* che giace in fondo e modifica le nostre sensazioni, del fondamento incognito degli esterni ed interni fenomeni che non è, nè materia, nè essere pensante, e differisce anche qui il suo idealismo trascendentale dall'empirico di Berkeley, e non lascia accettare di avere egli dubitato o negato che la esistenza delle cose è quella che produce in noi le sensazioni (2). Inteso così questo luogo dei paralogismi, esso è contro quello che dice il Michelet. Il modo poi come lo Stadler ha cercato d'interpretare questo punto di Kant rispetto a Zeller mi pare puerile. Egli scusa Kant per la difficoltà di esprimere qualche cosa incognita di cui

(1) Vedi Geschichte der letzen Systeme der Phil. in Deutschland von Kant bis Hegel.

(2) Vedi pag. 436 Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibniz 1873.

non vi è un determinato pensiero. Come si può da lui asserire che quando Kant nomina questo *etwas*, *Ursache*, *Grund*, *Correlatum*, allora dica etwas *sinnloses* ? che quando dica questo *etwas* contrapposto ai fenomeni, lo dica a caso? Nè valeva la pena di ricorrere ai Prolegomeni ove dice Kant che il concetto di causa non esprime cosa alcuna (1), perchè anche nella Critica si leggono le stesse confessioni : ma ivi, come qui, è detta la cosa in se essere causa delle nostre sensazioni. L' Ueberweg osserva che Kant non nega, ovvero non osa affermare o negare che anima e corpo sieno della stessa natura: ed in questo modo si accosta più a Leibnizio, che a Fichte. Ei dice, invero, essere identica la materia collo spirito, coll' io, ma non colla mente, ovvero col pensiero, se anche concede che la materia può pensare, come sentire (2).

Il più acerrimo nemico della seconda edizione della Critica è stato Schopenhauer, il quale quando la prima volta fece la critica della filosofia kantiana non conosceva che quella solamente. Nella lettera a Rosenkranz nel 1838 dice che nella seconda edizione vi è una significante mutazione che cambia perfettamente il senso dell'opera. Questo avvenne per timore degli uomini, per le opposizioni che si ebbe il Kant, e per non contraddire ai suoi contemporanei, senza di che non si è uomo grande. Gli si era detto che la sua dottrina era un idealismo rinnovato di Berkeley : nella psicologia razionale si era mostrato contro i dommatici : e poi era morto il gran re, l'amico della luce, il protettore della verità. Perciò vidde compromessa l' originalità del suo sistema : così si spiegano tutte le contraddizioni e mutazioni le quali non sono per chiarire i luoghi oscuri, come asserisce, nè esistono nella prima edizione. La confutazione dell' idealismo, p. e. è una fraudolenza (Unterschleif), se si vuol dire che è fatta per chiarezza della prima edizione (3). Nella seconda edizione poi dell'opera sua Schopenhauer dice che egli avea visto una paura in Kant di andare al-

---

(1) Pag. 13 Kant's Teleologie 1874.

(2) Pag. 7 opera citata.

(3) La lettera si trova nelle opere di Kant pubblicate da Rosenkranz.

l' idealismo: ma siccome avea letta la prima edizione, vedeva con piacere che Kant, diceva come Berkeley e lui, che il mondo esterno è pura rappresentazione del soggetto, e trovava anche molte contraddizioni sparite che si osservano nella seconda edizione. In questa si ammette la cosa in se per se sussistente, l'obbietto od il noumeno per il principio di causa. Perciò rimprovera Kant di aver detto che possa stare un oggetto senza soggetto, quando ammette la cosa in se indipendente dalla rappresentazione: mentre egli stesso dice che essa è trascendentale. Ora questa cosa in se non si trova nella prima edizione: invece nella seconda ci è la confutazione dell' idealismo. Questa mutazione si spiega pel timore, per l' infiacchirsi dell' antico vigore, essendo Kant addivenuto vecchio, per l' offesa alle leggi sante che arrecavano le sue nuove dottrine: ed in sua vece sostituì quelle che erano volgari. Tutte le ragioni che arreca lo Schopenhauer, della differenza della seconda edizione sono vere contumelie al carattere di Kant. « Viri illius « praestantia, dice l'Ueberweg, omnem superat defensionem. Sunt « qui opprobria rejiciant, nec tamen illud rejiciant, pertinere dif« ferentiam quae inter diversas libri kantiani formas sit, ad ipsam « doctrinam. Solis verbis libri mutationem contineri, Kantius ipse « declarat: num philosophum, quid egisset, nescivisse credamus?» È fuori dubbio che Kant ha ammesso tanto nella prima che nella seconda edizione la cosa in se indipendente dal soggetto. Nella prima edizione vi è il capitolo sulla differenza dei fenomeni e noumeni. Bastano queste parole per dissipare ogni equivoco: « denn « wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie « *Dinge an sich selbst*, ohne Rücksicht auf Vorstellungen, *dadurch* « *sie uns afficiren*, sein mögen, ist gänzlich ausser unserer Er« kenntnissphäre » (1). « Res igitur per se subsistentes, soggiugne « l'Ueberweg, afficiunt hominem. Dicit hoc non Kantius pravo quo« dam timore a sincera veritate deterritus, non Kantius senex men« te animoque fractus, non Kantius librum mutans pravis lacessi« tus interpretationibus; sic visum est philosopho, cum primam « libri formam conderet, intactumque hunc locum reliquit, cum li-

(1) Le istesse parole sono nella 2ª ediz.

« brum edendum reformaret » (1). Questo luogo non è sfuggito al Trendelenburg il quale dice: « in demselben Sinne sagt Kant, dass « wir die Erscheinung der Dinge kennen, obwol nur diese, d. i. die « Vorstellung, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affi- « ciren. So wehrt Kant den Schein ab, indem er die Erscheinun- « gen auf wirkende, unsern Sinn afficirende Dinge bezieht» (2). Non è sfuggito a Zeller che soggiunge: « er setzt voraus, dass....es die « Dinge seien, die uns durch unsere Vorstellungen afficiren» (3). Provata dunque la esistenza della cosa in se che modifica i sensi nella prima edizione, la confutazione dell' idealismo che dipende da quella, non è messa nella seconda appunto per chiarezza della suindicata dottrina? è una conseguenza della cosa in se ammessa nella prima edizione. Lo Schopenhauer crede che con questa confutazione si contraddica alla dottrina ammessa, che non vi esista oggetto senza soggetto: mentre questa si riferisce solo ai fenomeni, ed è costante tanto nella prima che nella seconda edizione. Nella confutazione dell' idealismo si vuol provare l'esistenza della realtà empirica: ivi si discorre della realtà, della possibilità e necessità dei fenomeni : si dice esser reale ciò che conviene colle condizioni materiali dell'esperienza, ed i corpi esser reali, perchè sensibili, realtà che si riferisce al senso interno ed esterno. L' argomentazione non è nuova del resto, perchè se la trova, sebbene più breve, nella prima edizione al quarto paralogismo della psicologia trascendentale, ove si dice esser reale ciò che conviene alla percezione dei sensi, epperò i corpi essere reali perchè percepiti dal senso esterno. Io non voglio servirmi delle osservazioni dell' Hartmann il quale nel suo ultimo lavoro mi pare che abbia esagerato venendo nella opinione che la seconda edizione mostri un colore più idealistico della prima, e che perciò Kant abbia levato alcuni luoghi della prima per non cadere in contraddizione con se stesso. Così nella seconda edizione, ei dice, è tolto questo passo della prima: ogni percezione esterna prova immediatamente qual-

---

(1) Pag. 10 opera citata.

(2) Pag. 160 Logische Untersuchungen. E. B.

(3) Pag. 436 opera citata.

che cosa di reale nello spazio, ovvero il reale stesso: e qui dà torto a Schopenhauer che disse questa mutazione un discapito dell'idealismo. A pag. 24 mostra che Kant ha fatto bene di levare quel tratto dove dice che il concetto del fenomeno ci dà la realtà del noumeno. Finalmente a pag. 59, osserva che mentre Kant avea detto nella prima edizione che sono le cose in se che modificano noi per le rappresentazioni, a ragione tolse questo tratto nella seconda per non contraddirsi. Ritiene perciò che la seconda edizione specialmente per la distinzione del fenomeno e del noumeno presenti un idealismo più perfetto. Mentre egli stesso apporta la dichiarazione di Kant fatta ad Eberhard scritta 3 anni dopo la seconda edizione, in cui si dice: gli oggetti come cosa in se danno la materia alle empiriche intuizioni; e soggiugne: dunque l'oggetto che è materia dell'intuizione non è l'oggetto della rappresentazione, ma cosa in se. E nella nota sottoposta osserva essere inconcepibile come la parte idealistica del neokantismo possa avere il coraggio d'ignorare il trascendentale realismo di Kant e di credere l'idealismo la più verace dottrina kantiana. Ma dio buono! questa dichiarazione è scritta 3 anni dopo la seconda edizione che ei reputa più idealistica della prima. Kant avea o non avea coscienza di quello che avea detto nella prima e nella seconda edizione? Questo è contro i più elementari canoni dell'ermeneutica: nello studio immenso che oggigiorno fanno i tedeschi intorno a Kant, io veggo uno scempio delle pagine di quel divino libro. Ammiro lo studio e la pazienza, ma guardo anche le stranezze delle opinioni che si vogliono introdurre nella Critica. Il Fischer al contrario nella sua storia della filosofia moderna ha preferito la prima edizione per le stesse ragioni dello Schopenhauer, perchè crede che nella prima edizione vi sia un idealismo più stretto. Se si vuol fare da storico, osserva l'Ueberweg, bisogna evitare l'errore di Fichte che ascrisse a Kant la dottrina che era più conseguente: cosa che vuol fare il Fischer: ma se si vuol fare da filosofo, si può solo disputare con Kant. Io credo che bisogna dir meglio in questo punto. Fichte non si è saputo spiegare come Kant abbia potuto ammettere la cosa in se indipendente dallo spirito, ed ha detto che allora la Critica è

Fischer è per idealismo

più opera di un caso che di una testa. L'equivoco è in Kant, e Fichte non lo sa spiegare. Se non lo sa spiegare Fichte, vorrei sapere perchè il Fischer si ostina a spiegarlo lui, levandolo di mezzo colla distinzione delle due edizioni? Quando egli dice che Fichte comprende il vero Kant contro il non vero Kant dei kantiani, s'intende che la lettera della Critica è diversa dallo spirito: la lettera è la storia. Fichte ha spiegato idealisticamente l'oggetto, ma non sa spiegare come Kant abbia detto che è causa delle sensazioni: dunque è Fichte che vuol concordare Kant, non Kant che concorda con se stesso: dunque altra è la storia, altra è la filosofia: altra è l'inconseguenza kantiana, altra è la conseguenza fichtiana, cioè altra è la lettera della Critica, altro è il suo spirito.

Come la confutazione dell' idealismo dipende dalla dottrina dei postulati del pensiero empirico, così la osservazione generale sul sistema dei principii che si legge nella seconda edizione è una vera dilucidazione della stessa dottrina. In essa si dice che non si può avere un giudizio sintetico senza l'esperienza, e si fa un esame particolare per ogni categoria. Nissuno dei critici ha osservato cosa in contrario alla prima edizione in questa appendice. Si noti però che Kant dice che questa nota è di grande importanza, non solo per confirmare la precedente confutazione dell'idealismo, ma anche per mostrare ove si può arrivare nella conoscenza di se stesso senza il soccorso delle intuizioni empiriche interne. Se questa nota, a confessione di Kant, serve alla confutazione dell' idealismo, dovrebbe contraddire in certo qual modo qualche parte della prima edizione: locchè non è in verun conto, perchè Kant dice che la conseguenza di questa sezione è che i principii dell'intelletto puro sono principii *a priori* della possibilità dell'esperienza. Si può avere migliore concordanza di dottrina?

Finalmente, riguardo ai paralogismi della psicologia si potrebbe tentare un esame di confronto con quelli della prima edizione. Ma quale potrebbe essere il risultamento? non altro che questo: nel modo come sono presentati i paralogismi della seconda edizione vi è più brevità, più semplificazione e forse anche più chiarezza che nasce da una precisione d' idee. Ma non si può abbandonare la prima edizione in grazia di tali proprietà che si tro-

vano nella seconda. Chi potrà infatti trascurare le bellissime e nuove osservazioni che si aggiungono ad ogni paralogismo, specialmente al quarto, le quali sono atte a dare un nuovo indirizzo alla psicologia? E se il Fischer trova nei paralogismi della prima edizione molta relazione colla Estetica trascendentale, glielo concediamo pure: ma ciò non prova la differenza delle due edizioni, sì perchè, nella seconda, in questo luogo nulla troviamo contrario alla Estetica, sì perchè la Estetica e la dottrina delle antinomie non è stata mutata d'un verbo nelle due edizioni. È quì, nella psicologia, che Kant avrebbe dovuto mutarsi anche: e perchè non si è mutato? Una sola differenza notabile è questa: che nella seconda edizione si trova rispettata la prova morale della vita futura: quale prova ha relazione con quella detta fisico-teologica, ed entrambe sono ricordate nella metodologia, ove si dice che esse poggiano sulla fede morale. Il rispetto a questa prova non potrà far dire che Kant nella seconda edizione, essendosi invecchiato, abbia voluto rigettare quelle opinioni che per la novità contraddicevano ai pregiudizii e che siasi accostato a quelle del volgo. È questo un insulto al carattere di Kant: ed il capitolo *sullo scopo finale della ragion pura* è destinato a smentire quest'accusa: ivi mostra che è sulla fede morale ove poggia la libertà, la futura vita e l'esistenza di dio.

Con questo esame dei sette luoghi più notabili per mutazione non tanto di dottrina e di senso, quanto di forma e di parola mi pare abbastanza provato che delle due edizioni l'una non è preferibile all'altra, ma che tutte e due non si debbano disgiungere. La conclusione dell'Ueberweg nel suo opuscolo è che Kant non si è contraddetto nelle due Critiche; ma ciò non basta. Se si avesse voluto ascoltare Kant, la Critica non avrebbe sollevate inutili questioni, come la presente. Kant nella prima edizione parla della difficoltà che incontrava un libro filosofico tra la troppa brevità e la soverchia chiarezza; i due eccessi producono lo stesso effetto della oscurità. Nella seconda prefazione, siccome ci era stata la osservazione del Garve che accusò la Critica dell'idealismo di Berkeley, dice che non volle trascurare l'occasione di dissipare quei malintesi che si erano fatti intorno alla Critica. E soggiunge:

« io non ho cambiato nulla nelle prove tanto per la forma, quanto per l'insieme del piano: locchè si spiega non solo per un lungo esame, cui fu sommessa l'opera prima di pubblicarla, ma anche per la natura del soggetto, cioè per la natura della ragion pura speculativa che è un vero organismo, ove tutto esiste per ciascuna cosa in particolare, ed ogni cosa per tutte le altre...... Ma nell'esposizione vi è ancora molto da fare, e mi sono sforzato di correggere questa edizione perchè si dissipino i malintesi, cui ha dato luogo l'Estetica, soprattutto nel concetto del tempo (1), l'oscurità della deduzione dei concetti dell'intelletto puro, la falsa interpretazione dei paralogismi della psicologia razionale. La sola vera aggiunzione che posso citare, sebbene non si tratta che d'un modo di dimostrazione, è quella ove propongo una nuova confutazione dell'idealismo psicologico, una prova rigorosa, la sola possibile, della realtà obbiettiva dell'intuizione esterna (2). Le mie correzioni si arrestano alla fine del primo capitolo della dialettica trascendentale: il tempo mi è mancato per continuarle, e non so di alcun giudice competente che abbia malamente capito il resto..... Un lieve danno hanno apportato queste correzioni, il quale non si poteva schivare senza ingrandire di molto il volume. Più d'un lettore potrà allontanare diversi passi che o sono soppressi, od obbreviati per avere una esposizione più chiara, come spero almeno, e che possono avere un utile da un altro punto, senza aver che fare coll'insieme. Sebbene niente in fondo sia cambiato nelle proposizioni e dimostrazioni, questa nuova esposizione quà, e là, si allontana troppo dall'antica, perciò non fu possibile intercalarla in essa. Ma questo leggero inconveniente che ognuno può evitare, avvicinando le due edizioni, è compensato, spero, da una chiarezza più grande ». Kant dopo poche altre parole dice: *il dan-*

(1) Il Fischer che a pag. 444 e 447 dice l'Estetica, Grundlage der ganzen Vernunftkritik, avrà certamente letto questo tratto ove Kant dice che cosa ha mutato nella Estetica.

(2) Si osservi che in questa nota parlasi di una *nuova confutazione* e di un *modo di dimostrazione:* il nuovo si riferisce all'antico il quale è precisamente nel IV paralogismo della 1ª edizione.

no non è di essere confutato, ma di non essere capito. Ora dopo la lettura di questa chiara confessione fatta da Kant sulla nissuna differenza delle due edizioni, e sulla loro necessaria inseparabilità, e dopo tanto questionare fatto dai filosofi sino all' Hartmann che nel 1875 ritiene ancora una differenza, sebbene tutta nuova, delle due edizioni, bisogna dire che il danno non è di essere compreso, ma di non essere creduto : e Kant era un galantuomo!

Finisco con una osservazione dello Stadler intorno al modo dell'attività speculativa di Kant, propria di un Genio. Il riflettere, ei dice, il formare e svolgere dei pensieri fino al loro perfezionamento è a lui tutto, il lavoro di compimento è come il cader giù del frutto maturo..... Quando avea compiuto un'opera, dirigeva immediatamente il suo lavoro ad altro scopo: non si dà agio di migliorare il vecchio scritto, ma aspetta lo schiarimento e la difesa dagli amici e dagli scolari; e se trova occasione di ritornare all'antica materia, ei non si contenta di ampliare il precedente trattato, ma prendendo la cosa da un'altra parte, ne fa un novello lavoro. Ciò provano i Prolegomeni, le parti nuovamente lavorate della Critica della ragion pura, ciò prova anche il trattato sulla filosofia in relazione alla introduzione della Critica del giudizio. Non si arresta a far vedere la consonanza del nuovo contenuto col precedente trattato: il paragone lo lascia al lettore. Persuaso della giustezza e precisione del tutto, non teme che si trovi contraddizione nei particolari passi. Invitato alla polemica, sebbene egli non voglia venire a contatto personalmente, si aspetta da essa nissuna contraddizione, ma solo una facilitazione nella comprensione del suo scritto (1).

---

(1) Pag. 43, 44 e 45. Kants Teleologie 1874.

INTRODUZIONE

CAPO I.

IDEA DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA DI KANT.

> Il nostro secolo è il vero secolo della critica:
> niente deve a lei sottrarsi.
>
> *Prefaz. della 1. ediz.*

Dalle due prefazioni delle due edizioni della Critica ognuno può convincersi che quest' opera sia da considerarsi come il primo libro della moderna filosofia. V' ha certi libri che sono come il puntello del movimento speciale di una scienza : per es. *i dritti dell' uomo* per le moderne costituzioni degli stati, *la scienza nuova* per la considerazione della storia, *i promessi sposi* per la nostra letteratura. Ogni scienza speciale ha un libro che segna una nuova epoca nella sua cronaca : questo libro non è mai vecchio, nè dimenticabile, ma sempre nuovo sarà una luce nel periodo storico della scienza. La quale ritrova in quello il dato del suo svolgimento, il punto da cui prendere vita novella. La nuova era della filosofia senza fallo ha inizio da questo libro della Critica, che noi esaminiamo per vedere quanto corrisponda ai bisogni della moderna scienza.

Quel libro è certamente immortale che prevenendo e corrispondendo alle esigenze della scienza tende alla scoperta di nuove verità. Come l'eroe che prevenendo i bisogni speciali vive della vita medesima delle future generazioni : così la scienza non vive di semplice ricordanza di quei autori che la trasformarono, ma s'im-

medesima con quei nuovi trovati. Cohen osserva nella prefazione che se la filosofia può essere sollevata solo per mezzo di Kant, è necessario dirlo un Genio. Lo Stadler dice esser persuaso che chi attende alla filosofia critica, non lavora sopra un' opera marcia ed invecchiata. Il Fischer nel suo accademico discorso intorno alle due scuole kantiane nota che dopo Kant non vi è pensatore che non abbia posto la propria dottrina in relazione alla kantiana, e che non abbia addotto la prova che la dottrina di Kant giustamente intesa apre la via direttamente alla sua. Il Bona Meyer osserva che il ritorno a Kant non è per solo interesse storico, ma è cosa tutta contemporanea. Perchè si danno questioni, che sono così strettamente congiunte col progresso della nostra scienza, che la decisione sopra Kant è decisione sulla maniera della ricerca stessa (1). Perciò lo studio tanto accurato sopra Kant ha occupato ed occupa attualmente tutta la sfera di qualsivoglia germanica scuola. Dopo Herbart ed Hegel, Kant ha risvegliato la filosofia germanica.

Noi non dobbiamo uscire fuori dei limiti delle due prefazioni dell'opera che abbiamo per le mani: in esse si vede chiaro come il Kant abbia ben capito dove si trovava la metafisica. Ei non avea bisogno di far viaggi fuori la sua patria per cercare i desiderati progressi della scienza: rinchiuso nella sua Königsberga sa quello che esige la nuova metafisica. Egli mette il dito veramente sulla piaga: la diagnosi è stata da lui ben fatta: e la scienza moderna non può incominciare la sua vera guarigione, senza indicare fin colle stesse parole che si leggono nelle due prefazioni il morbo che ha consumata la passata metafisica. Ma dove è mai la piaga della passata scienza, sulla quale si rivolge Kant? Nissuna cosa è tanto nemica alla metafisica, quanto il dogmatismo e l'empirismo, e se oggi si rifiuta il primo, non so come si possa far buon viso al secondo. L'uno e l'altro uccidono la ragione. Prima di Kant vi era il dogmatismo delle scuole e l'empirismo del decimottavo secolo: entrambi aveano dato origine all'indifferentismo ed allo scetticismo che sono la morte della ragione. Quanti asserivano dot-

(1) Pag. 2 Kant's Psychologie 1870.

trine intorno all'anima, alla sua semplicità, intorno al primo cominciamento del mondo, senza averle esaminate un poco davvicino! Il dogmatismo è il despotismo della scienza: bisogna che la ragione entri un poco in se medesima, e si esamini nel suo valore, nei suoi limiti, per vedere quello che può, o no accettare. Kant vuole che la ragione si arresti nei suoi ardimentosi passi, per acquistare il vero dominio nella scienza: le consiglia una umiltà *socratica* che nasce dalla vera conoscenza di se medesima, di quel che può o non può conoscere. Il criticismo, diciamolo sinceramente, è il vero spirito che deve informare la moderna metafisica; ma questo criticismo bisogna che incominci dalla stessa ragione. La prima prova di esso si faccia nella ragione: la sua conoscenza sia critica. La ragione in persona dia essa il primo esempio, perchè possa esser certa ed assoluta. Così Kant intende sollevare la scienza dallo scetticismo. Prima di lui la scienza era nello studio delle cose solamente, e la ragione era serva di esse, ovvero semplice rivelatrice. Tentiamo altra via, dice Kant: come Copernico fece girare lo spettatore intorno agli astri, così facciamo girare le cose intorno alla ragione. E questo perchè? per dare alla metafisica quella certezza che viene dall'avere per oggetto qualche cosa di assoluto. Il prof. Bertini dirà che questo paragone tra Copernico e Kant non corre perfettamente; perchè se ambidue muovono dal fenomeno come da ciò che cronologicamente è il primo noto, e riconoscendo assurdo scambiare il fenomeno colla realtà cercano la vera causa di quello: pure l'astronomo solo dà anche la questione positiva, mentre il metafisico non ci dice quello che sia la realtà in se stessa (1). Eppure il paragone è questo: come l'astronomo dà leggi matematiche che regolano i sensi, così Kant dà leggi *a priori* che spiegano la realtà esterna che si crede da tutti autentica. Per questo paragone si è potuto innalzare l'edifizio dell'assolutismo del pensiero nella filosofia posteriore poggiato sulla leva dell'*a priori* kantiano, che è il vero creatore della cognizione sintetica. È una riforma, dice Zeller, che procede come quella di Copernico, ed il mezzo è lo stesso quà, come là. Co-

(1) Nella filosofia delle scuole italiane. Anno III. Vol. IV.

me il riformatore dell'astronomia dal moto della terra spiega i fenomeni che fino allora furono spiegati dal moto del cielo intorno alla terra; così Kant deriva dall'attività dello spirito ciò che fu dedotto dall'attività delle cose sullo spirito: se la difficoltà nella filosofia precedente versava sulla proprietà degli oggetti rappresentati, egli la pone nella legge e condizione del rappresentante (1). Questo paragone così semplice somministrerà più tardi a Fichte un lungo argomento sulla scelta tra il dogmatismo e l'idealismo nella *prima introduzione alla dottrina della scienza*, ove si mostra l'incapacità del dogmatismo ad essere principio della scienza, e la sola possibilità dell'idealismo di essere il fondamento dell'esperienza. Un filosofico sistema, dice Fichte, non è un morto mobile di casa che si può rifiutare od accettare, come piace, ma è animato dall'anima dell'uomo che lo ha. Non si è mai potuto sollevare all'idealismo chi ha una natura sonnolenta, una servitù di spirito, un carattere ammollito dal lusso e dalla vanità. Ad un filosofo, se l'idealismo deve autenticarsi come l'unica vera filosofia, deve essere innato di educarsi da se stesso: nè ciò può farsi per alcuna arte umana. Queste parole sono inspirate dalla Critica, e propriamente da colui che leggendo la Critica sente di essere uomo, non cosa, sente il potere dell'intelligenza sulle cose. Il paragone dunque è bello, anche pel solo tentativo: è un'altra questione, se Kant l'ha compiuto. Anche Fichte dice di voler costruire col suo principio il mondo intero, cioè di svolgere il contenuto intero della coscienza scientificamente dall'*io*. Eppure non è stato capace di fare una legittima deduzione. Ma noi esaminiamo il tentativo nel suo possibile logico: e tanto quello di Kant, quanto quello di Fichte sono accettabili.

L'assoluto, osserva Kant, la metafisica non l'à mai raggiunto, epperò è stata dommatica, empirica, scettica. Almeno così potrà essere al pari della fisica, della matematica, dell'astronomia, le quali hanno certezza, perchè hanno seguito non l'esperienza, ma la ragione. Kant non è un filosofo che inizia un movimento nella scienza, senza che questo non sia d'accordo collo scibile intero.

(1) 511 Kant Idealismus, G. d. D. Phil.

Colla Critica della ragion pura va d'accordo la Critica della ragion prattica ove si pone la vera autonomia dello spirito nella libertà che ha per iscopo il dovere: la metafisica dei costumi ed il dritto di natura ove si trovano espressi principii liberi intorno al dritto pubblico, privato, internazionale ed ecclesiastico: la metafisica della natura, che dà un nuovo indirizzo alle scienze naturali mediante il dinamismo contro il meccanismo: la storia, ove si pone il progresso, contro le affermazioni di Mendelssohn, come legge fatale dell' umanità: la estetica che dà la prima parola razionale intorno al bello, come dice Hegel nella storia della filosofia: la religione dentro i limiti della ragione, che seguendo Reimaro e Lessing dà un impulso al razionalismo della religione, ed affranca l' animo dalle pastoie della lettera del vecchio e nuovo testamento. Questo spirito libero, questa indipendenza della ragione pervade lo scibile universo: il perchè troviamo dopo Kant che tutte le scienze si risentirono della riforma kantiana. Io non parlo solo delle scienze filosofiche che ebbero tanti seguaci in tutte le università della Germania, ma delle scienze naturali, della medicina stessa, delle scienze soprattutto giuridiche e politiche, e più di tutto delle scienze teologiche, le quali dall'indirizzo di Kant acquistarono quello spirito della critica che ha prodotto ai giorni nostri opere meravigliose di teologia germanica. È questo il punto vero che costituisce la originalità di Kant: perlocchè è il vero fondatore del razionalismo, il redentore della ragione.

Non accetto il ripetuto paragone del Cousin tra il discorso del metodo e la Critica della ragion pura. Descartes è ancora il filosofo della coscienza: invece quì il Kant, in questo punto che esaminiamo, è l'idealismo assoluto della ragione. Chi più filosofo di Socrate? costui richiamò la scienza della natura alle idee: ma Kant è il nuovo Socrate della moderna filosofia, perchè richiamò lo studio della metafisica alla conoscenza della ragione. L'antica filosofia cercava l'assoluto come obbietto: il tentativo di Kant è di cercare l'incondizionale nella ragione: la via è nuova da Kant in poi. Perciò nella Critica è più questione di metodo che di scienza in se: la scienza verrà appresso: Kant addita la via con piena sicurtà, sebbene si smarrisca anche nel cammino. Ei dice: invece di far

dipendere la conoscenza dalle cose, proviamo di far dipendere queste da quella: è il nuovo Aristotele che contrappone alla logica antica una nuova logica che è la scienza prima. Perciò l'Herbartismo è un antikantismo. In Kant sta rinchiuso il movimento della scienza sino ad Hegel, come in Aristotele si trova in pugno tutto l'ellenico sapere. Invece di dire Kant il Socrate dell'Alemagna, diciamolo il nuovo Aristotele, perchè la Critica varrà nella scienza quanto la logica aristotelica. È vero che la più grande figura della greca filosofia è Socrate; ma Aristotele, può dirsi per la logica il maestro di color che sanno. E Kant per la sua Critica ha prodotto nella moderna filosofia una scuola che non è seconda a quella dei greci.

Il desiderio di Kant è di dare al mondo una filosofia certa e sicura che non debba temere un successore che l'annulli. Questo desidero la scienza è obbligata ad attuarlo. Che Kant non l'abbia compiuto, questo nulla vuol dire: la filosofia però non può incominciare senza ripetere quello che si trova nelle due prefazioni, e quindi compiere il pensiero di Kant. Le due prefazioni della Critica sono come la confessione di fede da cui comincia la moderna filosofia. E se Aristotele potè essere il dittatore della intelligenza scolastica, Kant oggi è il vero dittatore del pensiero filosofico, avendo indicata la via che la scienza debbe seguire.

Non vi può essere una domanda più primordiale che impegna tutta la metafisica, quanto quella che si propone Kant. Tutti incominciano dalle cose, dall'essere, dall'obbietto, dalla coscienza al più: Kant fa una questione pria di porre la scienza. La Critica è la posizione di un problema, cioè come si fa a conoscere le cose, come è possibile la conoscenza. Questione vitale, perchè tocca la possibilità della conoscenza. Nè poteva proporsi altra questione più importante, perchè capì la storia della scienza. Non ci può essere vera grandezza di qualsivoglia uomo, sia letterato, sia politico, sia scienziato, che non nasca da questa gran madre: ed è veramente grande colui che sa leggervi dentro le vere esigenze, cui l'umanità aspira nel suo progresso. Nello scetticismo di Hume dare un vero fondamento alla scienza coll'assicurarne la possibilità, significa voler fare dalle ruine sorgere una nuova vita del sapere.

In quella domanda si riconosce quella umiltà socratica che è propria del carattere di Kant. Socrate vuole affermare il conoscere nello scetticismo, cioè nello stesso non conoscere: e Kant prendendo un punto più alto, vuole nello scetticismo trovare la possibilità della conoscenza. Così si distrugge lo scetticismo, ma insieme il dommatismo che gli avea dato origine. Non si può levare di mezzo un effetto, senza distruggere anche la causa che lo ha prodotto. Il potere essere della conoscenza significa la conoscenza in se: questo è il kantismo. Socrate si arresta ad un fatto: Kant, perchè non rinasca lo scetticismo, vuol cercare l'*a priori* della conoscenza. Perciò nella filosofia antica la conoscenza è sempre *a posteriori*, sia anche nell'universale platonico: da Kant comincia l'apriorismo. Ecco la diversità del problema, l'uno ontologico, l'altro critico. La questione dopo Kant sarà: se il potere essere della conoscenza è il dovere essere della medesima, cioè se pensare è essere, ovvero pensare è solo pensare. Da Kant si potrà avere una conclusione diversa da quella che si aspetta, cioè nulla possiamo conoscere tranne il conoscere: questa è tutta propria di Kant. Ma assicurato il conoscere, la scienza sarà obbligata a reintegrare il conoscere stesso. Il conoscere è la vera favilla che ecciterà nella scienza l'assolutismo della conoscenza. Kant si arresta al possibile del conoscere: la scienza prosegue dopo di lui dimostrando che il potere della conoscenza è il dovere della stessa, che il possibile della conoscenza è il necessario della stessa, che l'astratto è il reale, che il pensiero è tutto, è essere. Nello stesso dubbio di Kant trovandosi la possibilità della conoscenza si rinviene la leva più potente dell'assoluta conoscenza. La scienza dunque, se non è fatta per Kant, è certamente nella via di farsi. Kant ha compreso i desiderii della filosofia antica e moderna, ha capito meglio le intenzioni di Cartesio, ha compiuto Leibnizio, ha perfezionato lo stesso Locke. Cartesio pose un fatto della coscienza nell'*io penso, dunque sono:* e Kant domanda: ma come è possibile questo fatto? Ei nega per l'esame della sua Critica questa congiunzione tra l'essere ed il pensiero, lasciando la soluzione del problema alla filosofia successiva. Leibnizio ammise la conoscenza come cosa di fatto per le idee innate: e Kant vuole spiegare questo innatismo

nello spirito. Non si può convenire con Cohen che Kant negando le idee innate, le ammise acquisite, cioè per l'esperienza, perchè questa è principio della conoscenza, spettandone il compimento all'*a priori*. Locke descrisse empiricamente la genesi delle idee, fece una psicologia dell'intelletto: e Kant vuol sapere *a priori* questo processo intellettuale. Herbart e Cohen si sono allontanati da Kant deducendo l'*a priori* da un processo psicologico.

Spieghiamo la conoscenza sperimentale, dice Kant, come possibile, e l'esperienza verrà dopo. Che diversità tra la metafisica di Aristotele e quella di Kant! Aristotele si mette a speculare intorno alla sostanza ed ai suoi modi, avendo fede nella conoscenza che sia il ritratto dell'obbietto. Kant avendo presente Cartesio che dubita dell'obbietto, vuole sperimentare quel che si crede, cioè se la intelligenza sia, oppur no secondo le cose. Il problema della Critica non poteva venire neppure in sogno ad Aristotele. La vera metafisica nulla deve presupporre e deve da se stessa crearsi la propria esistenza. E se vogliamo lasciare la filosofia antica dalla quale dista la Critica di Kant, come dalla terra il cielo, diciamo però che il dubbio di Cartesio, la certezza dell'idea di Malebranche, la chiarezza dell'idea di Spinoza, l'innatismo di Leibnizio, l'esperienza di Locke e di Hume sono deboli conati che significano questo: noi vogliamo assicurare la filosofia mercè l'assicurazione della ragione. Il razionalismo è desiderato da tutti, vecchi e nuovi filosofi: ebbene Kant dice non esservi altro modo per assicurare il trionfo della ragione, quanto la sua critica. Questa via è nuova; ed è superbo di aver trovato il modo, onde cadono errori che hanno invasa la ragione nelle sue escursioni fuori l'esperienza.

Egli comprende che con questo metodo si trova in contraddizione colla filosofia dommatica che è popolare. Che perciò? La filosofia deve essere impopolare, se vuole essere veramente critica. Il Cuosin quanto facile espositore, altrettanto infelice interprete di Kant, dice, che ei avea disconosciuto la filosofia antica e specialmente Cartesio, quando si mostrò superbo della nuova via per assicurare alla scienza la certezza apodittica. Kant parla in nome di tutta la scienza: egli non può sconfessare la storia, perchè ne comprende i desiderii. La Critica è nata dallo spirito della storia

tutta della filosofia fino ad Hume. Se vogliamo trovare un addentellato più vicino a Kant, più che tra Cartesio e Kant lo scorgiamo tra Leibnizio e Kant, in quanto che il problema della Critica nasce dall'intellettualismo che Leibnizio ammise contro Locke. Kant vuol sapere la ragione *ab origine* creatrice di questo innatismo dato come un fatto.

Ricordiamoci che pria di Kant erano incominciate le ricerche sulla umana conoscenza. Leibnizio avea ammesso l'innatismo delle idee universali, conseguenza della sua monadologia. A questo si oppone Locke coi suoi nuovi saggi sull' intelletto umano, ove mostra l' origine delle idee universali dalla esperienza. Hume ridestò Kant appunto per questa questione: cioè se le idee universali potessero spiegarsi per l'abitudine. I tre saggi sull' intelletto umano di Leibnizio, di Locke e di Hume convengono nell'ammettere una certa attività dello spirito nella formazione delle idee universali. Leibnizio dice che le idee esistono innate nello spirito, come le vene di un marmo che serve alla formazione di una statua. Però nissuno di loro pone un problema così chiaro, e così interessante come Kant. La scoperta stessa dell'*a priori* non costituisce in alcun modo l'originalità di Kant. Già Leibnizio l'avea fatto risorgere contro il sensismo che l'avea dimenticato. Questo *a priori* nelle mani di Kant piglia altra forma, addivenendo uno dei fattori essenziali della sintesi in cui consiste la possibilità della conoscenza. L'*a priori* è il possibile della conoscenza. L'*a priori* è l'intelletto di Leibnizio, ma che non basta alla conoscenza. Per renderla possibile è necessaria la sintesi: dunque Kant domanda: come è possibile la sintesi. Cohen è stato molto arguto nel dire che l'origine della cognizione è riposta da Kant nel problema intorno alle idee acquisite, rigettando le innate; ma quest'acquisizione della conoscenza è resa impossibile a Kant, se gli si toglie l'*a priori* come innato, quell' innato con che Leibnizio non risolse il problema della possibilità della conoscenza. L'*a priori* non è la conoscenza: ecco lo sbaglio di Leibnizio, ma è possibilità della medesima: nè è dall'esperienza l'acquisto di essa: ecco lo sbaglio di Cohen. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, e *nihil est in sensu*

quod prius non fuerit in intellectu: ecco Kant. Noi dobbiamo distinguere nella filosofia critica la parte generale non solo, ma anche la speciale del problema. La parte generale si trova nelle due prefazioni, ed è quella che muovendo dallo spirito generale di tutta la storia della filosofia si fissa intorno all'esame della ragione in persona: è il razionalismo critico santificato nella scienza. Ogni scienza è razionale: tale deve essere anche la metafisica. Ma questo non è tutto Kant, anzi è la menoma parte di Kant. La critica della ragione è il problema generale del razionalismo: questa critica si determina nella possibilità della conoscenza, ove si trova il razionalismo personificato. La Critica è per la nettezza e chiarezza del problema intorno al giudizio sintetico *a priori* superiore ai tre saggi sull'intelletto umano di Leibnizio, di Locke e di Hume. L'aver visto che giudicare è pensare, è il più gran merito di Kant, dice Rosmini. Kant dice che il giudizio è lavoro dello spirito, cosa che ha relazione più coll'intellettualismo di Leibnizio: ma quando si poteva offendere l'attività della ragione nella elaborazione delle idee, egli nega l'innatismo di Leibnizio. Epperò si domanda appunto, nella possibilità del giudizio sintetico *a priori*, la formazione di quelle idee che Leibnizio avea ammesse, seguendo Cartesio, come innate. Il nuovo di Kant è quello che egli stesso ha detto, cioè, egli è molto aver guadagnato, quando si può ridurre una moltitudine di ricerche sotto un solo problema. L'aver saputo formolare il vero problema della scienza è il vero merito di Kant. Così noi troviamo aperto il passaggio dalle due prefazioni alla introduzione della Critica, dicendo che la filosofia di Kant moveva dallo spirito di tutta la storia precedente nel problema generale riguardo all'esame della ragione, e più particolarmente da Leibnizio riguardo alla possibilità della cognizione. Questo passaggio dalle due prefazioni alla introduzione è notabile, perchè mostra come il problema generale nato dalla storia sia stato per Kant determinato esattamente appunto nella possibilità della conoscenza, nel quale problema veramente si ha la critica della ragione in persona. Lo Zeller dice che la nuova epoca segnata da Kant nella scienza sta in una profonda investigazione di

ciò che è subbiettivo e di ciò che è obbiettivo nella conoscenza (1): ma ciò è vero rispetto al risultato della Critica. Molto meglio dello Zeller, il Fischer osserva che la novità della filosofia sta nella ricerca di ciò che i dommatici, sia realisti, sia idealisti aveano presupposto, cioè nella possibilità della conoscenza (2). Qui però manca il modo come Kant sia stato condotto a questo problema, cioè il passaggio del problema generale al problema speciale.

CAPO II.

UNA QUESTIONE PRELIMINARE.

> Io mi limito a studiare la ragione stessa ed i suoi pensieri puri: per acquistare una conoscenza estesa, io non ho bisogno di cercarla lontano da me, perchè la trovo in me stesso, e l'esempio della logica ordinaria mi prova che è possibile fare un esame completo e sistematico dei suoi atti semplici. *Prefaz. della 1. ediz.*

Hegel nella storia della filosofia dando uno sguardo complessivo su Kant, dice che la filosofia kantiana è una critica della facoltà di conoscere. Innanzi al conoscere si deve cercare la facoltà di conoscere: ciò è plausibile al *sano intelletto* degli uomini, ed è stato un ritrovato per lui. Il conoscere è presupposto come uno strumento, un mezzo per impadronirsi della verità: prima di andare a questa, si deve conoscere la natura e la potenza del suo strumento. Si deve vedere se sia capace di effettuare quel che si pretende, per afferrare l'oggetto: si deve sapere quel che muta nell'oggetto, per non reciprocare queste mutazioni colle determinazioni dell'oggetto stesso. Come se si potesse andare alla verità

---

(1) Pag. 402, Z. Abschnit. Einleitung. opera citata.

(2) Pag. 15, G. der neuern Philos.

con asta e con pertica. La dimanda inoltre è questa: si deve cercare la facoltà di conoscere, prima che si conosca. Poichè cercare la facoltà di conoscere significa conoscerla: non è a dire, come si voglia conoscere senza conoscere, prima che si voglia afferrare la verità. È un volere apprendere a nuotare senza tuffarsi nell'acqua. Essendo conoscenza la conoscenza della facoltà, Kant non può venire a ciò cui vuol venire, perchè essa è questa stessa, ed è già presso di lui. A Kant avviene come all' Israelita: lo spirito è presso di lui, e non l'osserva. È sempre però un grande ed importante passo l'aver sottomesso ad esame il conoscere. Il Fischer ha osservato a questo proposito nella sua storia della filosofia moderna che Hegel ha frainteso il senso della Critica arrecando una confusione col suo paragone *a buon mercato*. Stando al paragone di Hegel, Kant non ha voluto nè insegnare nè apprendere il nuotare, ma solo dichiararlo. Come il fisico insegna la possibilità del nuotare, così Kant spiega il fatto del conoscere. Sarebbe Kant simile al nuotatore di Hegel, se avesse voluto piantare la conoscenza nello spirito umano. Egli vuole scoprire ciò che preesiste nello spirito; vuole richiamarlo alla coscienza. Se si vuole dichiarare il nuotare, si esaminino quali moti fa il corpo: così Kant cerca quale attività esercita lo spirito. Ciò che si conosce senza il perchè, deve essere saputo con coscienza. Si parla senza la grammatica, si ragiona senza logica, si ascolta senza l'acustica, si vede senza l'ottica, ma non perciò queste scienze sono superflue. A me pare che nei due filosofi ci sia un po' di esagerazione, più in Fischer che in Hegel: la questione si può risolvere in due modi: prendiamo prima il lato più facile.

Hegel ha considerata la ragione come facoltà: sì, è vero che così dice Kant; ma soggiugne: *la ragione è la facoltà che ci dà i principii della conoscenza a priori*. Questa scienza, dice, non si occupa degli oggetti della ragione, ma della ragione stessa, o dei problemi che nascono dal suo seno, e che le sono imposti non dalla natura delle cose, ma dalla sua propria. Se dunque la conoscenza nasce dalla ragione stessa, come essa può dirsi uno istrumento, e paragonarla al nuotatore? non è una esagerazione il dire: come se si possa andare alla verità colla pertica? Se Kant

cerca l'*a priori*, è questo quello che costituisce l'essenza della ragione. Ci è forse in Kant l'idea del ponte di passaggio di Condillac? ci è invece l'*a priori* che legittima la conoscenza. Come si può dire che Kant conosce prima di conoscere, se la Critica ha il dovere di crearsi l'oggetto, cioè la verità della conoscenza nella soluzione del: come è possibile la sintesi, ove è tutta la forza della conoscenza? Nella deduzione delle categorie Kant spiega la conoscenza giuridica: è proprio quì, che il potere essere della conoscenza addiventa dovere essere della medesima. Dove è questo conoscere prima di conoscere, se l'esperienza congiunta al concetto è l'oggetto di Kant? Ma Hegel se ha esagerato, non ha sbagliato: ha detto, che è stato un passo importante l'aver tolto ad esame il conoscere. Epperò egli dice nella introduzione: la filosofia non ha il vantaggio delle altre scienze di presupporre, sia l'oggetto come dato immediatamente da una rappresentazione, sia il metodo che deve dirigere il principio ed il cammino ulteriore delle sue ricerche, come se fosse prima determinato. È qui che Hegel si accosta a Kant: cioè, che la ragione nulla deve presupporre, ma tutto da se creare. Ma il Fischer ha esagerato di molto: quando dice, che, come è possibile che si parli senza la grammatica, si viva senza la fisiologia, così si conosce senza la Critica, non sa che i risultati di questa ultima sono ben diversi dalle prime. L'intelletto kantiano fa gli sforzi per non essere soggettivo: ma è la cosa in se che lo condanna a non uscire dalla soggettività. L'esagerazione del Fischer è di aver fatto della Critica una metafisica assoluta, una logica assoluta. Ma qual differenza tra il suo Kant ed il vero Kant! I risultati della grammatica, della fisiologia, dell'ottica e dell'acustica sono positivi perchè considerano la parola in se, la vita in se, la luce in se, il suono in se. Ma Kant innanzi alla cosa in se che è il problema della Critica si dichiara subbiettivista: è dessa la ragione della cognizione formale.

La questione dipende dal valore dell'intera Critica, la quale può dirsi senza fallo una vera logica; ma non è la logica assoluta, nè una logica antica: ecco lo sbaglio del Fischer e di Hegel. Di vero: nella Critica si considera l'*a priori* della conoscenza, il quale, se è necessario ed universale, come può essere subbiettivo? come

può esser mio, se è dichiarato fuori le condizioni del soggetto? La logica che contiene quest' *a priori* in tal modo dichiarato, non dovrebbe essere una logica assoluta? Ma la logica di Kant è tutta sua: è quella che forma l'essenza della ragione, perchè le sue leggi sono a lei intrinseche, ma pure non è assoluta, è formale, priva dell'oggetto: ma neppure come quella della scolastica, cioè un vero vuoto della mente, perchè le sue forme sono l'essenza della ragione. Il modo come il Fischer ha giustificato il metodo della Critica dipende dall'avere ammesso che la cosa in se sia l' idea, l'assoluto, mentre la ragione è formale secondo Kant, ed i suoi principii non sono costitutivi, ma regolatori. Perciò è facile cadere nell' opposta sentenza, cioè che Kant abbia ammesso il solo esame della facoltà, dell' istrumento della conoscenza. Come si scioglie questa questione? esaminando il contenuto della Critica che è l'*a priori*. La ragione è il contenuto della Critica; ma il contenuto della ragione è l'*a priori;* dunque dall'esame dell'*a priori* dipende il valore della Critica.

Il Cohen ha ridotto il problema della Critica all'esame delle idee, se siano innate od acquisite: e la scoperta di Kant è stata nel dare una soluzione tutta psicologica. L' *a priori* di Kant è secondo lui un' astrazione. Ma questo *a priori* non ha nulla che fare col processo psicologico: nè Kant si è proposto il problema intorno alle idee innate od acquisite: se rigetta le idee innate, non le ritiene provvenire dall' esperienza. Il Witte osserva che le idee innate rigettate da Kant sono, nel senso di Leibnizio, quelle che disse una specie di preformazione della ragione, ma non le forme innate *a priori*, le quali hanno un rapporto all'oggetto, e dichiarano la necessità della conoscenza. Quest'*a priori* innato è indivisibile dall'esperienza e da una materiale disposizione: esso, dice saggiamente, ha un valore solo dinamico, non tecnico: domina obbiettivamente ed universalmente le particolari azioni dell'anima, ma non richiama una individuale esistenza. Kant ha negato l'*a priori* come un preesistente reale nello spirito, in quanto che lo spirito abbia questo possesso. Il tempo e lo spazio e le categorie non sono, come forme dell'intuizione e dell'intelletto, puri atti: sono subbiettivi prima che vengano all' atto della conoscenza.

Non sono organo, nè vuoto vaso, come osserva bene il Cohen contro lo stesso Herbart, ma tanto meno sono atti sussistenti individualmente: sono assolute *aprioriche* forme fondamentali da cui è determinato ogni atto. La parola *forma* esprime il momento *a priori* senza alcun contenuto, esprime nissuna forma, nissuna figura in senso finito e determinato. Dunque l'*a priori* di Kant, se formale, non è nel senso di Leibnizio. Poichè noi abbracciamo in parte col nostro pensiero la realtà delle cose, in quanto esse come fenomeni sono determinate necessariamente ed universalmente. L'essenza dell'*a priori* è il *das Schöpferische*, il creatore della cognizione (1). Il Bona Meyer ha ciò bene osservato, quando dice presso a poco così. L'analisi della conoscenza ci presenta un contenuto materiale ed una forma che per la sua universalità e necessità non si fonda nell'esterno, ma è originaria nell'anima e quindi innata. Questa originaria forma non è un concetto bello e finito, ma un *Actionsform* che si esterna quando l'esperienza eccita la sua attività. Questo possesso non è acquisito dall'esperienza, ma esternato per essa. Il Witte a conferma di ciò arreca un passo dello Steinthal, il quale guidato dal Trendelenburg osserva, che nella questione, come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*, si vuol dire: come è possibile la sintesi nei giudizii *a priori*: e se questa sintesi non è nella esperienza, sussiste in se stessa, cioè se l'*a priori* non produce alcun contenuto, deve essere formalmente creatore per se. Così ciò che qui Kant cerca, è la creatrice forza dell'*a priori*. Dopo ciò si riferisce dal Witte l'opinione del Trendelenburg espressa intorno al giudizio sintetico *a priori* nelle *ricerche logiche*. Il prof. Spaventa nella sua *filosofia di Kant* fin dal 1860 ha esposto con molta profondità ed acume questa stessa teoria.

Se dunque l'*a priori* di Kant è creatore, e forma l'essenza della ragione, se d'innato niente altro vi è che questa forza creatrice, è certo che la ragione, se anche da Kant è detta una facoltà, non è da intendersi in un modo grossolano secondo la filosofia empirica. La Critica della ragion pura è una teoria del pensiero: sarà il pen-

(1) Beiträge zum Verständniss Kant 's von D. Johannes Witte 1874.

siero formale, ma secondo Kant è un pensiero vivente. Il Fischer esagera, perchè la cosa in se che è la ragione della subbiettività del pensiero kantiano ci la identifica coll'assoluto. L'*a priori* di Kant non è l'assoluto vero, bensì sua immagine: ma nello stesso tempo che è formale, ha tutte le sembianze dell'assoluto, perchè è creatore della cognizione. Perciò la Critica nell'atto che è una propedeutica e quindi pare che sia ben detto che si conosca pria di conoscere, è anche metafisica e pare che l'idea sia la vera cosa in se. La Critica è propedeutica perchè negativa riguardo all'assoluto della cognizione: è anche metafisica nello stesso tempo, perchè l'*a priori* è quello che contiene la possibilità della conoscenza. Sono i due aspetti che essa presenta, non del tutto negativa, ma nè del tutto positiva. Chi guarda il primo, deve convenire con Hegel; chi guarda il secondo, deve giudicare come il Fischer. È verissimo perciò quello che dice Hegel, che Kant è simile all'Israelita che avendo presso di se lo spirito non lo sa riconoscere: la conoscenza è presso di lui, eppure non può a lui venire: e perchè? perchè l'idea non è l'assoluto della cognizione. È il possibile della cognizione che non è il dovere essere della medesima. Se anche il possibile addiventa atto per mezzo del giudizio sintetico, pure non è il vero atto complementare della conoscenza, perchè resta qualche cosa che è fuori di essa e che si sottrae al suo dominio. Così il conoscere non è tutto il conoscere. La Critica è la prova del, se tutto si conosca: incomincia colla certezza fondata sulla essenza della ragione; poi è invasa dal dubbio cagionato dalla limitazione della ragione, e finisce colla fede.



CAPO III.

IL PROBLEMA DELLA CRITICA.

> Egli è aver molto guadagnato, se si possa ridurre una moltitudine di ricerche sotto la formola di un problema unico.
>
> *Introduz.*

Il problema che si propone di esaminare Kant è semplice, netto, chiaro, universale, altamente filosofico: come la metafisica è possibile? Il criticismo non può nulla presupporre, non può filosofare accettando alcun dato senza che sia stata prima discussa la sua possibilità, ovvero la sua logica ed intrinseca natura di poter essere. E si osservi qui la dirittura della mente di Kant nel modo onde fu condotto all'esame di questo unico problema.

Le conoscenze nostre incominciano tutte coll'esperienza, perchè la facoltà di conoscere che è posteriore si esercita appunto sui dati sperimentali, come il paragone, l'unione, la separazione. Ma non tutte le conoscenze derivano dall'esperienza, perchè ci ha di quelle che ne sono indipendenti, come le idee pure che sono *a priori*. I veri ed unici caratteri per distinguere la conoscenza pura dalla empirica sono la necessità ed universalità, cioè il non poter essere altrimente, ed il non potere soffrire alcuna eccezione. Per contro, le conoscenze sperimentali hanno un'arbitraria estensione di valore ed una limitazione. L'esperienza ci dice ciò che è, ma non ciò che è necessariamente e non può essere altrimenti. Il giudizio, ogni cangiamento ha una causa, l'idea di spazio, di sostanza sono certamente principii puri, *a priori*. Ora queste conoscenze appunto che si posseggono senza saper donde vengano, bisogna esaminare nella loro estensione e valore. Non bisogna costruire un edifizio senza assicurarsi della solidità delle fondamenta. Per non fare come la colomba che si crederebbe volar più presto nel vuoto, cerchiamo di dare un appoggio all'esperienza mediante l'assicurazione dei principii *a priori*: vedremo



così, se si possano aggiungere ai concetti *a priori* idee estranee. Il Fichte nella introduzione alla dottrina della scienza ha detto in altro modo lo stesso che quì dice Kant. Il fondamento dell'esperienza non è la esperienza stessa: è fuori di essa, e necessariamente fuori. La dottrina della scienza cerca il suo obbietto facendo astrazione dell'esperienza, ovvero sciogliendo questa nei suoi elementi, i quali sono la cosa e la rappresentazione di essa, ovvero la intelligenza. Il fondamento della rappresentazione indipendente dalle cose è la cosa in se. O l'intelligenza, o la cosa in se può essere il principio della dottrina della scienza.

La questione, secondo Kant, è questa: come si aggiungono a certe idee alcuni predicati che sono fuori di esse? Imperocchè nei giudizii bisogna distinguere gli analitici dai sintetici. Gli analitici od esplicativi sono quelli in cui il predicato appartiene al soggetto come qualche cosa già contenuta in un modo chiuso nel concetto. I sintetici od estensivi poi sono quelli in cui il predicato sebbene ligato al concetto, è posto interamente fuori di lui: p. e. il corpo è esteso, è giudizio analitico: tutti i corpi sono pesanti, è sintetico. I giudizii d'esperienza sono sintetici, perchè nel giudizio analitico non ci è bisogno dell'esperienza che lo verifichi: e poi la necessità che si trova negli analitici non è dalla esperienza. Ma nel giudizio sintetico *a priori* la cosa è diversa; perchè in questa proposizione, ciò che arriva ha la sua causa, l'idea di causa esprime qualche cosa diversa dall'avvenimento. Frattanto vi è un legame, ed è necessario: non è l'esperienza che lo dà: dunque che cosa è questo X dove si appoggia l'intelletto pensando trovare nel concetto un predicato estraneo? Ed il bello è, che tutta la conoscenza speculativa poggia su questi giudizii sintetici.

I giudizii matematici, mentre pare a prima vista che sieno regolati dal principio di contraddizione, pure nei loro principii suppongono un'altra proposizione sintetica. La filosofia della natura contiene anche giudizii sintetici *a priori*. Nella metafisica non vi sono solo giudizii analitici, ma anche principii che aggiungono ad un concetto dato qualche cosa che non vi è contenuta. La metafisica è rimasta nello stato d'incertezza e di contraddizione, perchè la questione, come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*, e

forse anche la differenza dei giudizii analitici dai sintetici non si è mai presentata. Se Hume avesse visto questo problema generale, e non si fosse fermato al solo principio di causalità che egli disse potersi cavare dall'esperienza, avrebbe visto compromesse anche le matematiche pure, ed il suo buon senso sarebbe retrocesso innanzi a questa conseguenza.

Per apprezzare degnamente quanto si legge nella introduzione alla Critica, fa d'uopo richiamare una considerazione in prima. Non è nella Critica solo che siasi presentato a Kant il problema della causa: è già molto tempo prima che vi ha meditato. Il genio di Kant su questo problema si era mostrato abbastanza. Egli non si accontenta della logica formale: la chiama *unnützen Plunder*, come Bacone che la disse *munus professorium*: è un'arte, soggiunge, *die sonst vvohl nützlich sein mag, nur dass sie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt*. Disprezza le sottigliezze scolastiche delle quattro figure sillogistiche, ed in loro vece pone il semplice naturale pensare, perchè questo è il reale conoscere (1). Ma quale è la ragione potente, onde Kant si decide a rompere i cancelli della logica formale? è proprio il principio di causa, nel quale si affaccia un problema che è impossibile ridurre sotto la logica antica. La quale, se tutto riduceva al principio d'identità, e quindi al giudizio analitico, come poteva risolvere questo altro principio tutto diverso? Se la causalità si potesse ridurre al principio d'identità, sarebbe la causalità logica, non mai la reale. Perchè la causa mi dice questo: è unita una cosa con un'altra tutta diversa: ora tutto ciò non si lascia comprendere dalla logica formale. Ed in un altro scritto, sul *concetto della negativa quantità nella filosofia*, egli dice chiaramente: io comprendo secondo la regola dell'identità, come vi è passaggio dal principio alla conseguenza: ma come si può spiegare colla stessa regola, che posta qualche cosa, vi sia qualche altra tutta diversa? la prima sarà logica, ma la seconda è reale. Il Kant prova che la negativa grandezza non è logica, ma reale, perchè realmente esiste. Imperocchè egli osserva che la logica negazione esprime la pura assenza

(1) V. Kuno Fischer V. Cap. 163.

senza ammettere altro in sua vece: mentre la matematica negazione esprime privazione, e dice che qualche altra cosa è posta. Il negativo fondamento reale mentre logicamente è niente, matematicamente è reale, è operante: il niente logico è il puro nulla, il niente matematico è qualche cosa che nega. La fisica e la morale ci danno negative quantità che non sono il niente, ma invece qualche cosa, *vis privativa*. Quello che Kant vuol dimostrare con ciò, è che la causa reale non si può spiegare colla logica. Come dunque si può provare la esistenza di Dio, la quale poggia appunto sulla deduzione di una cosa da un'altra tutta diversa? Ecco il suo scritto sull'*unica possibile ragione della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, dove mostrata l'insufficienza della prova cosmologica, fa vedere che non resta che la sola logica possibilità. Quale è la conclusione di tutte queste ricerche? Kant anzi che negare, secondo la vecchia logica, il principio di causa, e nol poteva, dopo che avea indovinato così bene la sua forza, lo dichiara deducibile dall' esperienza. Epperò egli nega piuttosto la logica e la metafisica che rende impossibile la sussistenza di questo principio, dichiara un sogno la metafisica perchè scambia il logico pel reale. Parlando della relazione tra l'anima ed il corpo ei dice: dalla pura ragione è impossibile potere aver conoscenza della causa, della forza, ma solo dalla esperienza: io non trovo contraddittorio che perchè è posta una cosa, è posta anche l'altra: mentre la logica col principio d'identità me lo vieta. In una lettera a Mendelssohn riguardo a questo ultimo problema ei lo riporta sempre al problema generale. Poichè egli dice: come posso avere conoscenza della forza, della causa, se non dall'esperienza? Se io potessi avere *a priori* il concetto della forza primitiva, allora la ragione mi dovrebbe dare il concetto di causa e di effetto: locchè è impossibile; dunque o l'idea di forza viene dall'esperienza, o è una pazzia (1). Questo è Kant prima della Critica: e dopo? è tutt'altro. Però è da notare che Kant il quale avea ben meditato il problema di Hume sulla causalità, nega la vecchia logica, la dice un sogno, ma non nega il principio di causa. Lo dice deducibile dall'espe-

(1) V. Kuno Fischer.

rienza per salvarlo in certa guisa: si accorda con Hume spiegandolo per mezzo dell'abitudine. Ora che è nella Critica, l'istesso problema gli si affaccia e per questo egli crea una nuova logica, una nuova metafisica. Ed è il principio di causa propriamente che gli apre la via al problema dei giudizii sintetici *a priori*. In quel principio salta agli occhi la piena differenza dei due termini, uno ideale, sensibile l'altro. Schopenhauer ha detto che dove Kant parla dell'apriorità delle categorie, adduce sempre come esempio quella di causalità. Era proprio questo principio trattato da Hume, che ridesta la nuova dialettica inaugurata da Kant nella formola del giudizio sintetico *a priori*. Con questo problema ci scopre la dialettica nella metafisica: col principio di causa ha distrutto la logica formale. Ora per dare la soluzione di questo principio, ha bisogno della logica reale, della vera metafisica, della dialettica in somma. Il problema dei giudizii sintetici *a priori* è il problema della vera dialettica la quale sola può distruggere lo scetticismo: perciò all'occasione del principio di causa Kant si ricorda di Hume. Noi vedremo più in là che cosa dice Kant della logica formale: per ora ci basti notare che se il principio di causa fu guida alla scoperta dei giudizii sintetici *a priori*, egli per mezzo di questa ricerca pone il problema della dialettica. Perciò Kant è il nuovo Socrate, anzi il nuovo Aristotele, perchè dal problema dei giudizii sintetici *a priori* è venuta la dialettica di Fichte e di Hegel. La dialettica antica è reale obbiettiva: da Kant comincia la dialettica del pensiero, perchè il problema del giudizio *a priori* ci lo vuole scoprire nella essenza della ragione.

Si è fatto gran dire della rinnovazione delle categorie di Kant nella scienza, della scoperta delle antinomie nella cosmologia. Ma perchè osservando un po' meglio lo spirito della Critica non si levi a cielo il problema fondamentale di essa, che è il problema redivivo della moderna scienza? Il lavoro della Critica finisce colla dialettica trascendentale che è la soluzione prattica del problema generale del giudizio sintetico *a priori*. Si è messa questione, se Kant sia stato il primo che abbia introdotto nella scienza questa specie di giudizii. Inutile questione, perchè Kant si è manifestato chiaramente. Egli ha detto nella disciplina della ragion pura così:

« Hume pensò forse, benchè non siasi mai perfettamente spiegato sopra ciò, che vi ha certi giudizii, ove noi usciamo dal concetto dell'obbietto: io ho detta sintetica questa specie di giudizii ». E nei Prolegomeni più chiaro: « Hume partì soprattutto da un concetto unico della filosofia, cioè dal concetto del legame di causa e di effetto, e citò la ragione a dirgli con qual dritto essa pensa che qualche cosa può essere di tal natura che, se è posta, qualche altra cosa necessariamente deve esser posta nel fatto, poichè questo dice la nozione di causa. E prova invincibilmente essere affatto impossibile alla ragione di pensare *a priori* e per nozioni un simile legame, poichè esso rinchiude una necessità..... Conchiude che la ragione s'inganna su questo concetto, che essa lo tiene falsamente per suo prodotto, che non è che un bastardo dell'immaginazione, la quale in connubio coll'esperienza ha sommesso certe rappresentazioni alla legge dell'associazione, e fa passare una necessità subbiettiva, cioè un'abitudine per una necessità obbiettiva ». Poi soggiugne lo stesso Kant: io non tardai ad accorgermi che il concetto del legame di causa ed effetto non era il solo di cui si serve l'intelletto nei suoi legami *a priori* delle cose...... M'assicurai del loro numero e partendo da un principio unico passai alla deduzione di queste nozioni ». È certo che Kant vidde più di Hume che il giudizio sintetico *a priori* non è solo nel principio di causa, ma in tutta la metafisica: anzi esagerò un po' la cosa, apportando esempi che sono giudizii analitici. Ma l'origine di questa classificazione è da Hume: Kant lo confessa. E non so come il Franchi abbia potuto dire che a Kant spettò solo il merito di questa nuova classificazione. Avrebbe almeno dovuto ricordarsi del nostro dimenticato Galluppi, il quale colle corte vedute della sua conoscenza della storia della filosofia dimostrò chiaramente che la dottrina di Hume e di Locke condusse Kant alla filosofia trascendentale. Ma se non ci è novità in Kant per la semplice classificazione nominale di questi giudizii, bisogna riconoscerla certamente nel valore, nell'interesse della scienza, come l'ha inteso Kant. E questa è la novità che il Franchi non ha voluto riconoscere: noi intendiamo parlare del vero significato di questi giudizii nella scienza. Compreso dall'eccellezza di questo problema del

giudizio sintetico *a priori*, Kant ha raccomandato d'interessarsi assai di questa questione. E la scienza ha inteso la sua voce: essa ha visto che non è più questione logica quella del giudizio sintetico *a priori*, ma dialettica. Ha visto che non si deve sottilizzare con sofisticherie negli esempi del 7+5=12, della linea dritta come la più corta tra due punti, e via via. La scienza ha visto che in quei esempi bisogna cercare non *veritas, sed explicatio veritatis:* che il problema è di poco conto se si sta alla sola introduzione della Critica, ma che addiventa veramente serio nell'analitica trascendentale. Quì veramente si appalesa la novità originale del problema kantiano: e la storia non ha potuto fare ammeno di continuare la soluzione per il valore sommo che vi si contiene.

CAPO IV.

I GIUDIZII SINTETICI *A PRIORI*.

> È dalla soluzione di *questo problema* o dalla impossibilità dimostrata di risolverlo che dipende la salute o la ruina della metafisica. *Introd.*

Se noi volessimo discutere la questione dei giudizii sintetici alla lunga ed alla larga, non la finiremmo più: si potrebbero scrivere volumi. Ma noi dobbiamo dire solo quello che basta alla intelligenza di quest'opera preziosa che abbiamo per le mani. Kant ha detto netto e chiaro, che se il problema della metafisica è restato nello stato d'incertezza, lo è stato perchè non si è presentata allo spirito questa questione. Tale dichiarazione deve essere tenuta in massimo conto: Kant sorge per dare certezza apodittica alla metafisica. Ciò non può avvenire, se non si pone la vera dialettica assoluta, la quale può distruggere il dommatismo, l'empirismo e lo scetticismo nato da quelli. E ciò avrebbe dovuto ricordarsi l'Hartmann nel suo ultimo lavoro sopra Kant, nel quale vuole evitare l'unica possibile via per arrivare alla certezza della scienza,

Kant vuole dare certezza apodittica alla metafisica mediante la dialettica asso[...]

che è quella della dialettica. Egli passa troppo facilmente sopra Hegel che dialetticamente ha dato la soluzione intorno alla identità tra l'essere ed il pensiero: mentre la sua propria soluzione non cessa di essere empirica (1). E dove si trova allora la vera apoditticità della metafisica? Lo scetticismo apparisce nella scienza, quando essa ha bisogno di riformarsi: è desso il segno che la scienza passata non può più contentare la ragione. Se tra Locke e Kant vi è Hume, vuol dire che Kant non può essere un empirico in qualsivoglia modo si voglia intenderlo, sia pure nella *nuova scoperta dell' esperienza* propugnata da Cohen. È uno sbaglio cronologico della storia filosofica richiamare in qualsiasi senso Kant all' empirismo. Che si direbbe, se Socrate fosse richiamato alla filosofia naturale da cui nacque lo scetticismo, che ei cercò distruggere colla dialettica? E perchè non dobbiamo dire che Kant colla questione del giudizio sintetico *a priori* ha voluto proporre di nuovo, ma sotto l' aspetto della critica della ragione, ovvero idealmente il problema universale della dialettica? Kant parla chiaro: la sua Critica nasce da Leibnizio, da Locke e da Hume, cioè dal dommatismo, dall' empirismo, e dallo scetticismo.

Quest' idealismo di Leibnizio deve addiventare critico: così la scienza dimostrando l'origine creatrice di queste idee innate, spiegherà l'empirismo e si salva dallo scetticismo. Ad Hume bisogna contrapporre un nuovo Leibnizianismo, ovvero l'idealismo critico. E che cosa è quest'idealismo critico, se non il problema della dialettica che congiunge il pensiero all'essere, l'universale al particolare, nascosto sotto quello del giudizio sintetico *a priori?* Questa considerazione di Kant veramente nuova non comparisce nel lavoro pregiatissimo del Cohen, il quale ha bene osservato che il problema unico è quello del giudizio sintetico *a priori*; ma riducendolo sotto le corte vedute psicologiche, cui l'istesso Bona Meyer avea aperta la strada continuando la filosofia di Fries, fa sparire quell'interesse che la filosofia posteriore ha trovato appunto per l'aspetto universale che solo la dialettica può comprendere. Il Cohen vuol trovare in Kant una psicologia herbarziana: ma che ha che fare que-

(1) Pag. 107, Kritische Grundlegung ec. 1875.

sta veduta psicologica col problema unico della metafisica, il quale decide la salvezza della stessa, compreso nella possibilità della conoscenza? Il lavoro di Cohen sarà sempre una descrizione della conoscenza: invece Kant vuole la conoscenza legislatrice delle cose. È solo dunque l'aspetto dialettico che si contiene nel problema kantiano. Che dire poi di coloro che fermati alla sola introduzione della Critica, ai soli esempi aggiunti nella seconda edizione, non hanno visto che questo problema è l'anima di tutta la Critica, che le conclusioni dell' analitica e della dialettica trascendentale sono la soluzione di esso? Quando non si tiene presente questo problema in tutta la Critica, questa opera non si comprende. È vero che Kant non è stato tanto felice nella enumerazione degli esempi dei giudizii sintetici *a priori:* forse si può dire che nella introduzione non ha dato neppure la vera definizione di questi giudizii. Ma l'occhio veramente critico non deve fermarsi a queste prime pagine. Nè Kant ha mancato di esprimersi più chiaramente nei Prolegomeni intorno a questi giudizii, ed ha detto che il problema metafisico dipende dalla soluzione del giudizio sintetico *a priori*. Colui che si mette gli occhiali della logica formale per mirare in questo libro, vedrà tutto a soqquadro: lo comprendo. Imperocchè non vede che per questi giudizii Kant vuol distruggere precisamente quello che a lui serve come il criterio della verità. E non sa che precisamente il principio di causa è stato il filo che ha condotto Kant a negare la logica formale, ed a porre in sua vece un *novum organon*. Leggasi ad esempio il Galluppi: egli dice che se le due idee in questi giudizii sono identiche, allora si può avere il giudizio: ma se sono diverse, è lo stesso che dire che tra loro non vi è rapporto di convenienza. Tutti sanno che il Galluppi dopo aver dimostrata l'impossibilità logica di questi giudizii, li ammise poi nella filosofia morale in questi esempi: la gratitudine è un dovere, il non essere ingrato è un dovere (1). Questa contraddizione non è una scoperta, perchè il Galluppi stesso lo dice. Solamente si potrebbe soggiungere: vi è dunque un'altra legge più

(1) V. Saggio filos. sulla critica della conoscenza, Vol. I. cap. IV. pag. 112, e cap. IV. Elementi di Morale.

reale, più vera, più naturale della logica formale, cosa che avea già detto il Kant, quando infastidito delle logiche sofisticherie propose il *das einfache natürliche Denken*. Il Franchi ha detto essere impossibile il giudizio nel senso kantiano, perchè se una idea non è l'altra, come si possono congiungere? Egli osserva essere impossibile la definizione che dà Kant del giudizio sintetico *a priori:* un predicato che non si pensi punto del subbietto, e non si possa dal subbietto in alcun modo ricavare, è un predicato che non si può legittimamente attribuire al subbietto, mancando ogni motivo di affermare la convenienza dell'uno coll'altro: è un predicato che non può esser predicato (1). L'istesso Bertini per negare il giudizio sintetico *a priori*, si appoggia alla confutazione fatta dal Galluppi. Si potrebbe dire allora: se affermate che essendo diverse le cose, è impossibile stabilire il rapporto, come si può avere questo stesso rapporto, quando delle due una è perfettamente l'altra? perchè si dovrà dire che l'una è l'altra, se l'una si concepisce appunto come l'altra? L'altra idea non ha veramente significato, perchè si concepisce come la prima: epperò il principio d'identità è impossibile, perchè l'altro è lo stesso che l'uno, e non si può concepire che come uno. Con un effimero ragionare crede il Franchi di poter distruggere la dialettica che è l'essenza della metafisica? Ma che dirà ad Hegel che gli dimostra che la vera natura del giudizio sta in questa congiunzione di termini opposti? La questione che ha posto Kant, è quella che Hegel ha risoluto pienamente. Ci vuol coraggio a dire che la sintesi di questi giudizii debba intendersi nel senso logico, e psicologico, cioè che il giudizio sintetico esprime quell'atto dello spirito con cui si unisce il soggetto al predicato; perciò ogni giudizio è sintetico od analitico. Il Fichte ha detto che la logica stessa presuppone la dottrina della scienza la quale esamina la creazione della conoscenza: e la Critica della ragion pura che si compendia nel giudizio sintetico *a priori* non presuppone la logica, ma spiega la logica,

(1) Lettera 2. pag. 50. *Su la teorica del giudizio.* Come ammetta i giudizii sintetici *a posteriori* (Pietro dorme, corre), se ne ha negata la possibilità intrinseca, io nol so capire.

che è la cognizione già bella ed avvenuta. La soluzione del Franchi non può soddisfare. Quando mai il Kant ha voluto porre tanta importanza sopra un fatto psicologico? ed avrebbe detto che la ruina o la salute della metafisica dipende da questo misero contingente atto dello spirito? e la storia era così balorda da porre tanto interesse su questo fatto subbiettivo? E Fichte, e Schelling, ed Hegel avrebbero su questo fatto contingente elevato i loro grandiosi sistemi? che pazzia! Quando il Kant si è tanto bene dichiarato che la questione del giudizio sintetico non si presenta nella logica, perchè questa suppone già la sua esistenza, se la Critica deve esaminarne la genesi, perchè non accettare la questione nel senso metafisico? Quando il Kant esamina questa questione dal lato giuridico nella sua necessaria possibilità, nella sua costruzione per mezzo del fenomeno sotto la legge della categoria nella identità di coscienza, non è una stranezza ridurre il problema metafisico alla maniera psicologica, come fa il Cohen? È vero che tra il Franchi ed il Cohen ci è molta differenza, perchè quest'ultimo fa vedere la costruzione della sintesi che produce la realizzazione della conoscenza, spiega la genesi psicologica della cognizione in somma: mentre il Franchi non si è dato neppure per inteso intorno alla elaborazione della conoscenza. Ma restringendosi dal Cohen tutto nel processo subbiettivo, sparisce la forza del giudizio sintetico la quale consiste nel valore universale e dialettico della conoscenza. Il Franchi dice: « vi ha nella sintesi come formazione o produzione originaria primitiva dei concetti quel mistero che è condizione di tutti i fatti primi, irreduttibile e quindi inesplicabile, e che s'immedesima nel caso nostro con l'esistenza primordiale del pensiero e dell'intelletto: laddove nella sintesi *a priori* kantiana si tratta solo e sempre della relazione fra concetti già dati e noti, si tratta di vedere se questa relazione sia *a posteriori*, od *a priori*: ma la questione fondamentale dell'origine è saltata di pianta ». A queste parole bisogna dire che i ciechi vedono; perchè mentre il Kant ha tentato di risolvere precisamente il problema *ab origine* del giudizio, il Franchi dice che egli l'ha visto questo problema, e Kant no: però esso sarà sempre un mistero. In somma, mentre il Franchi confessa di non ve-

dere, dice di vedere quello che Kant realmente ha visto. È naturale questa confessione nella persona di un cieco.

Molto meglio ha visto la questione il Trendelenburg, il quale, mentre osserva che ogni giudizio è analitico, perchè la verità del predicato è fondata nel subbietto, nota che è anche sintetico, in quanto il soggetto essendo semplice per se, ha bisogno di una ragione che aggiunga tutte le condizioni, perchè un predicato venga alla luce. Apporta gli stessi esempi di Kant per mostrare che sono dal lato onde si considerano, o analitici, o sintetici. E dopo aver conchiuso che ogni dilucidazione è una amplificazione della conoscenza, ed ogni analisi è una costruzione, soggiugne: se in ogni giudizio si trova questo contrapposto dell'analitico e del sintetico, ha forse nessun senso la questione kantiana, come sono possibili i giudizii sintetici *a priori?* La questione riguarda secondo il tutto insieme delle kantiane ricerche quello che *è originario* e *creativo* del conoscere, locchè non si può cercare nell'aggiunzione del subbietto al predicato. Nella questione, come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*, soggetto e predicato compariscono come già belli e formati, perchè secondo la dichiarazione di Kant il giudizio sintetico aggiugne un nuovo predicato al soggetto già conosciuto. Ora ciò che già è dato e compiuto non è l' originario. La ricerca riguarda soprattutto una prima attività ed il modo come si forma la sostanza del concetto da questa stessa attività » (1). E lo Steinthal nelle prelezioni alla filosofia del linguaggio, dopo aver detto che anche il giudizio grammaticale è sintetico ed analitico egualmente, e che l'analisi e la sintesi costituiscono piuttosto differenza non di giudizio, ma di attività, osserva che riguardo al giudizio metafisico *a priori* la domanda, come sono possibili i giudizii sintetici *a priori*, significa, come è possibile la sintesi nei giudizii *a priori*. Dice che colla differenza del giudizio sintetico non cade il problema della Critica, perchè la sintesi non potendosi avere dall'esperienza, viene dal *Schöpferische Macht des A priori*. È dunque, diciamo noi, l'innatismo delle idee leibniziane che furono

(1) Pag. 267. Die Formen des Urtheils. Z. B. Log. Unters. D. V. Auf. 1870.

presentate come belle e formate, il quale deve soggiacere all'esame della Critica per vedere come queste si creano: si vuol cercare il *prius* della conoscenza: si vuol proprio trovare il conoscere prima di conoscere, cioè si vuol sapere la conoscenza *in fieri*, non *in facto*.

Ma non dimentichiamo il nostro Rosmini, il quale comprese così bene la presente questione, che, ad udirlo, pare che il giudizio sintetico l'abbia scoperto lui, come disse il prof. Spaventa. Egli osserva nel *nuovo saggio* che un merito principale di Kant fu di aver fatta distinzione tra sentire ed intendere, e che l'analisi dell'intendere gli fruttò la cognizione di una verità assai rilevante, cioè che *pensare è giudicare*. Egli si avvide che l'intelletto non può giudicare, se non possedendo delle nozioni, perchè il giudizio è il mettere un oggetto particolare sotto un concetto universale. Perciò dimandò, come possiamo aver queste universali cognizioni che sono gli attributi degli oggetti. Conviene analizzare perciò la funzione del giudizio. Tutti ricordano la questione del Rosmini, se il giudizio preceda l'idea, o viceversa: essa ha stretta relazione col problema di Kant intorno al giudizio sintetico *a priori*. La difficoltà sta non già nello spiegare, dice il Rosmini, donde troviamo i predicati di soggetti già concepiti coll'intelletto, ma nello spiegare come concepiamo noi i soggetti, ossia come noi ce ne formiamo i concetti. Il giudizio è la conoscenza già bella ed avvenuta: bisogna cercare come il soggetto si muta in concetto. Il Rosmini, osserva Spaventa, crede che tutta la difficoltà sta nel sapere donde vengano i concetti: questa è metà della difficoltà. L'altra parte sta nel sapere, come è possibile l'applicazione dei concetti a ciò che non è concetto: cosa che esamina Kant nella deduzione dei concetti. Nel vero il Rosmini questo dice nella presente questione: i soggetti sono dal senso, i predicati sono forme dell'intelletto derivate dall'unica forma dell'ente possibile: mentre Kant ha fatto più di questo, come si osserverà nell'analitica. Noi non cerchiamo il modo come Rosmini ha risoluto il problema di Kant, ma come l'intese nel proporselo: e l'intese perfettamente. Poichè egli dimostra che i giudizii di Kant non sono sintetici, perchè suppongono quello che si deve prima cercare, cioè, come ci formiamo il

concetto di un soggetto: ed osserva che il giudizio di causa è sintetico *a priori* non già inteso così, cioè, ciò che avviene deve avere una causa, ma in quanto si concepisce intellettivamente *ciò che avviene*. Perciò possiamo dire che Rosmini ha spiegato perfettamente Kant, perchè ha posto in evidenza quello che nella introduzione è imperfettamente detto, ma che nell' analitica è risoluto meglio di Rosmini. Perchè costui pretende salvare l' obbiettività della cognizione affidandosi al solo senso e dichiarandosi così antikantiano: mentre Kant perchè dichiarò subbiettivo il noumeno, riesce a negarlo. Lo Spaventa osserva che quello che manca al Rosmini in questa questione, è la teorica dell' unità di coscienza, sebbene egli stesso dice che la si può rinvenire nella dottrina del sentimento fondamentale (1).Ma più che questo, manca al Rosmini l'Estetica trascendentale di Kant, cioè uno dei fattori del giudizio, e quindi della vera sintesi di coscienza. Perchè il problema kantiano zoppica nel modo come lo risolve il Rosmini, mancandogli un piede. I piedi son due nel giudizio sintetico l'Estetica e l'Analitica; il corpo che muove questi piedi, cioè che possibilita l'azione del giudizio è la seconda parte dell' Analitica. Ora al Rosmini più che il corpo, manca il principio d'azione dell'idealismo moderno. Si potrebbe domandare: perchè il Rosmini che ha compreso così bene il problema kantiano, non è stato capace di risolverlo almeno come Kant? Perchè ha salvato l'obbiettività della cognizione al modo dei sensisti. L'obbietto per Kant è più la categoria che il fenomeno, mentre per Rosmini è il puro sensibile. La risoluzione del problema rosminiano è meno perfetta di quella di Kant. La sintesi dei due elementi è impossibile, epperò la soluzione del giudizio sintetico non lo avvicina alla dialettica.

Il Gioberti ha compreso meno del Rosmini la forza del giudizio sintetico: è vero che li ha ammesso, ma quel dire che tutti i giudizii razionali primitivi, *salvo un solo*, sono sintetici (2), fa vedere che ci ha visto troppo ristrettamente il problema kantiano. Kant e Rosmini invece ci dicono che la forza del giudizio in ge-

(1) Vedi *la filosofia di Kant* e *l'introduzione alla filosofia*.

(2) Nota 24 pag. 237. Teorica del soprannaturale.

nere consiste in questa sintesi dei contrari: in questo senso dicono entrambi, *pensare è giudicare*. Quando il Gioberti afferma che il sensibile non può stare senza l'intelligibile, con tutto che l'intelligibile sussista o possa sussistere senza il sensibile (1), allora si vede che il problema kantiano è interamente frainteso. Imperocchè la dialettica assoluta della metafisica che è compresa nella forma del giudizio sintetico *a priori*, non ha più ragion d'essere, quando la sua origine è dipendente dall'atto creativo libero. Il Rosmini sottomise a questo problema la cognizione in se, di Dio e del mondo: come il Kant trasporta la soluzione del giudizio alla dialettica trascendentale. Il giudizio sintetico *a priori* è la chiave della pura logica, della nuova ontologia, della dialettica cognizione: *il nuovo saggio sull' origine delle idee, e la Critica della ragion pura* possono dirsi il nuovo metodo della scienza.

Il Fichte non ha potuto dimenticare l'importanza di questa questione: e la dottrina della scienza è destinata alla sua soluzione. Poichè la terza proposizione è l'unione dei due contrari, *io* e *non io*, posta dall'*io* stesso. È quì la prima sintesi in cui sono comprese tutte le altre: e la deduzione delle categorie e dei giudizii è fondata su questo primo fatto della intelligenza, per cui si pone la legge della contraddizione dominare l'intera scienza. Schelling trasporta questa questione sopra altro terreno, nel dominio generale dell' essere e del pensiero. Così il potere essere della cognizione addiventa il dovere essere della stessa, perchè la sintesi non è più considerata nel soggetto, ma nel giro della cognizione in se. Hegel seguendo Schelling svolge colla dialettica del pensiero la questione del giudizio sintetico *a priori*. Una favilla eccitò grande incendio: la dialettica hegelliana è la ultima soluzione che la scienza ha dato intorno al problema kantiano.

L'interesse dunque che ha il problema di Kant ci obbliga a seguire colla massima diligenza possibile la soluzione che si trova nella Critica.

---

(1) Ibid. parte prima.

PARTE PRIMA

CAPO I.

ESTETICA TRASCENDENTALE.

> Egli è necessario sopratutto spiegare quanto più chiaramente è possibile, la nostra opinione sulla formazione della conoscenza sensibile in generale per prevenire ogni errore intorno a questo soggetto.
>
> *Osservaz. gener. nell' Est.*

La dottrina dell' Estetica trascendentale è di quelle che veramente possono dirsi classiche nella scienza: da essa ha origine la storia del Kantismo che comprende l'idealismo od il realismo moderno. Cuno Fischer la dice un modello di esattezza scientifica e di metodo: lo Schopenhauer afferma che dessa è tale una pregevole opera da potere essa sola eternare il nome di Kant. Il Cohen da questa sola prima parte è condotto ad ammettere che la Critica della ragion pura è una nuova scoperta dell' esperienza. Il fondamento dell' idealismo e del realismo Kantiano poggia tutto sulla Estetica. La teoria trascendentale della sensibilità forma la prima parte della teoria elementare, perchè le condizioni con cui gli oggetti della conoscenza sono datè, precedono necessariamente quelle con cui sono pensati. L' intuizione è il modo onde la conoscenza si rapporta agli oggetti : di modo che per la sensibilità gli oggetti sono dati, per l'intelletto sono pensati. La materia del fenomeno corrisponde alla sensazione, la forma poi riduce sotto

certi rapporti tutto ciò che è in lei di diverso. La prima è *a posteriori*, la seconda *a priori*. Nella Estetica trascendentale bisogna cercare i principii *a priori* della sensibilità, e due sono le forme pure dell' intuizione sensibile, come principii della conoscenza *a priori*, cioè lo spazio ed il tempo. La dottrina kantiana si può riassumere brevemente così.

Per mezzo del senso esterno noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi e posti nello spazio. Il tempo è la forma che rende possibile l'intuizione dello stato interno dell'anima. Il tempo non può esser percepito esteriormente, nè lo spazio come qualche cosa in noi.

Dalla natura dello spazio si può derivare che cosa esso sia. Lo spazio non è un concetto empirico, perchè le cose si possono rappresentare come poste le une fuori delle altre appunto per lo spazio. Desso è necessario *a priori*, perchè si possono annullare gli oggetti, ma non lo spazio. Non è un concetto discorsivo, ma intuizione pura, perchè non ci è che un solo spazio, e gli spazii non sono che parti di un solo e medesimo spazio. Perciò è uno ed infinito, perchè la divisione suppone il limite, il quale suppone sempre lo spazio. Su questa teoria è fondata la necessità ed universalità delle proposizioni geometriche. Laonde è a dire che lo spazio è forma del senso esterno in generale che ha sede nel soggetto, come proprietà formale della capacità di essere dagli oggetti determinata, e di ricevere così una rappresentazione immediata. Lo spazio non è una proprietà delle cose, cioè non rappresenta determinazione alcuna inerente agli oggetti, e che sussiste senza le condizioni subbiettive dell' intuizione. Esso è la forma dei fenomeni del senso esterno, cioè la condizione subbiettiva della sensibilità, e perciò precede naturalmente tutte le percezioni reali. Uscendo dalla condizione soggettiva, senza di che non si può ricevere intuizione esterna, lo spazio non significa più nulla, perchè le cose hanno questa proprietà dello spazio come oggetti della sensibilità. Non è come le proprietà secondarie dei corpi che sono modificazioni del soggetto, ma concernendo la sola forma pura dell' intuizione è quello che vi fa dire gli oggetti essere esteriori. Lo spazio non è forma delle cose considerate in se stesse: gli og-

getti dunque non sono conosciuti in se stessi. Il *correlatum* dello spazio, cioè la cosa in se non può essere conosciuta.

La teoria del tempo conduce agli stessi risultati. Noi ci rappresentiamo le cose in noi o fuor di noi come simultanee, o come successive, perchè il tempo è il fondamento di tutte le intuizioni. La rappresentazione del tempo è *a priori:* non la si può derivare dalle intuizioni, cui essa è di fondamento: è necessaria, perchè non la si può annientare: è apodittica, e sopra di questa idea poggiano i principii assoluti della meccanica. Non è un concetto la rappresentazione del tempo, perchè è un tutto infinito, di cui i differenti tempi sono parti: è *a priori*, perchè non è una riunione di particolari rappresentazioni che potessero venire dall' esperienza. Il tempo non è qualche cosa che esiste per se fuori gli oggetti, non una proprietà delle cose perchè *a priori*, e serve a percepire gli oggetti. Esso è la forma del senso interno, come lo spazio è dell' esterno: è condizione immediata dei fenomeni interni e mediata degli esterni. Perciò è niente fuori del soggetto, perchè è condizione subbiettiva di percepire le cose in noi. Le determinazioni del nostro essere si rappresentano come cangiamenti in virtù della nostra condizione sensibile, dalla quale se potessimo fare astrazione, svanirebbe allora il tempo. Tempo e spazio non sono dunque sostanze esistenti per se, mentre sono condizioni delle cose reali, non sono qualità o rapporti inerenti alle cose, perchè la certezza matematica non deriva dall'esperienza. Noi dunque non conosciamo le cose, se non in quanto si rappresentano a noi in virtù della subbiettiva condizione della sensibilità, cioè le conosciamo come fenomeni e non come cose in se. Ciò non pertanto non siamo nella illusione, perchè percepiamo le cose non in se, ma nel loro rapporto rappresentativo di fenomeni. Illusione sarebbe propriamente quella di convertire lo spazio ed il tempo in sostanza, in cosa reale. Il Barni dice a questo proposito: è una vera sottigliezza questa spiegazione di Kant, cioè il pretendere che noi non siamo le *jouets d' une illusion*, perchè le cose ci son date realmente (1). La filosofia francese mi

(1) Pag. XIV. *Analyse de la Crit.* Paris, 1869.

pare che sia incapace a comprendere Kant. Se si legge il Wilm ed il Cousin p. e. si osservano quelle critiche facili del senso comune, il quale è insufficiente a giudicare la Critica. E Kant l'avea detto e ripetuto nelle due prefazioni, cioè che la sua Critica è proprio contro il monopolio delle scuole, contro il senso comune. Invece il Fischer dice della dottrina della Estetica: io non saprei tra tutte le filosofiche ricerche nominarne una seconda la quale fosse così sorprendente, così nuova, così sicura, così in tutti i punti incontrastabile: *die trascendentale Aestehtik ist Kant's glänzendste That.* E veramente egli lo dice nella prefazione, e lo ripete nel corso dell'opera che la parte più importante della filosofia di Kant sta nella Estetica. Il Cohen dimostra che tutta la dottrina del nuovo concetto della esperienza in cui si compendia la Critica, dipende dal concetto della esperienza la quale poggia su quello dello spazio inteso come forma non vuota, ovvero come organo, ma come modo e maniera del fenomeno. Il Fischer ed il Cohen partendo dallo stesso punto della Estetica compreso egualmente da entrambi, sono caduti in due opinioni ben diverse intorno al Kantismo, l'uno dicendolo un idealismo, l'altro un realismo empirico. Perciò per apprezzare degnamente questa dottrina, è mestieri vedere che cosa si è detto prima di Kant intorno allo spazio e tempo.

Noi non vogliamo fare una storia del tempo e dello spazio, ma dire solo quello che si può riferire al nostro argomento. La filosofia antica ha concepito lo spazio e tempo come cosa oggettiva. Platone dice la materia interminata, priva di forma, principio del non essere. Questa materia è nel Timeo identificata collo spazio che è il luogo di ogni mutazione, e nello stesso tempo il vero non essere. Perchè le cose hanno l'essere per l'idea, ed il non essere per la materia: perciò lo spazio non è oggetto dell'intelletto nè della esperienza: nondimeno è soggetto, non proprietà delle cose, è un oggetto senza determinazione. Il tempo poi siccome esprime maggiore determinazione, Platone volle che esistesse col mondo, mentre lo spazio è anteriore. Aristotele al contrario vuole finito lo spazio, perchè l'infinito non può essere mai in atto. L'infinito non è che un possibile, ed attuandosi riesce al finito: lo spazio perciò è

il limite del corpo, è il termine del mondo. Ma se nega l'infinità dello spazio, afferma quella del tempo e del moto: rigetta lo spazio vuoto e ritiene il tempo vuoto. Mentre dice lo spazio come inerente ai corpi, ed il tempo intrinseco ai corpi stessi; pure fa del tempo come il limite dello spazio, e ciò perchè il tempo è infinito e lo spazio finito. La filosofia moderna ha dato una nuova soluzione di questa dottrina: noi tralasciamo quella dei sensisti che hanno detto tempo e spazio essere il risultato dell'astrazione. Ci formiamo soprattutto a Spinoza ed a Leibniz.

Nella dottrina della estensione spinozistica bisogna distinguere l'infinito dell'immaginazione da quello dell'intelletto. L'infinito della immaginazione è la quantità discreta, quello dell'intelletto è la vera infinità, la continuità. Quindi la virtù dell'estensione, il vero infinito non è che Dio, la natura naturante: la estensione poi è finita, la cui risoluzione è appunto questa virtù dinamica, questa virtù produttiva. Laonde dice lo Spaventa che nello spinozismo l'estensione pura è più che gli estesi, i corpi, le cose materiali; ed il puro pensiero è più che l'io, gli spiriti, gli individui pensanti. Così lo Spinoza risolve la contraddizione che presenta tempo e spazio come infiniti e come finiti, mediante la dottrina dell'estensione come natura naturante e come natura naturata. Il Leibnizianismo che è un *idealismo dell' universo intellettuale*, vuole l'assoluta pluralità delle monadi, le quali in quanto impenetrabili danno origine all'estensione ed allo spazio. Lo spazio non è senza le cose, ma non è le cose, bensì loro relazione: è fenomeno della monade che è la sola realtà, è un esterno che è dentro la stessa monade. Leibniz dice lo spazio e tempo intuizione e non concetto, perchè avendo ammesso la distinzione tra senso ed intelletto essere solo di grado, non di specie diversa, cioè consistere nel passaggio dalla oscura alla chiara conoscenza, vede nel tempo e spazio una rappresentazione confusa dell'universo indeterminato.

Cuno Fischer nella esposizione della filosofia di Kant è stato accuratissimo nel ricercare storicamente il modo, onde è nata la dottrina della Estetica trascendentale. Nel periodo dommatico Kant scrisse sulla *considerazione della forza vivente* e sulla *prima ragione della differenza delle parti nello spazio*, ove ammette

lo spazio come un dato obbiettivo. Però nel primo scritto fa dipendere lo spazio dai corpi, dalla materia; mentre nel secondo lo spazio è il primo fondamento della materia. In quello dice che l'estensione e lo spazio non può essere, se le sostanze non operano fuori: in questo che l'assoluto spazio è indipendente dalla estensione della materia. Là si dimostra il Kant leibniziano, perchè non accetta secondo Cartesio lo spazio come attributo dei corpi, ma con Leibniz ripone l'essenza del corpo nella forza che produce l'estensione: quì invece si oppone alla dottrina di Leibniz, perchè se lo spazio fosse ordine di cose coesistenti, una mera relazione, non vi sarebbe differenza tra la mano sinistra e la mano destra. Ei dice in questo ultimo scritto: lo spazio è una *Ursprüngliche und Ursächliche Realitat, deren Erkenntniss in der Anschauung besteht*. Con questo scritto Kant si apre il passo alla dottrina della Critica, perchè ha già dichiarato lo spazio come originario ed intuitivo. Nello scritto inaugurale poi si osservano due cose: Kant non accetta la distinzione di Leibniz delle due facoltà, senso ed intelletto, essere costituita dalla oscurità e dalla chiarezza della conoscenza, perchè noi troviamo spesso il contrario. Ci sono conoscenze sensibili, le matematiche, le quali sono chiare; invece ci ha conoscenze metafisiche che sono oscure. Perciò Kant non accetta la teoria dello spazio di Leibniz, ed in questo scritto è ammesso lo spazio come forma originaria intuitiva: anzi vi si trovano gli stessi esempi della Estetica trascendentale. Ma il Kant non avrebbe potuto assicurare la necessità delle matematiche, se non avesse loro dato un solido fondamento colla dottrina dello spazio e del tempo. Se lo spazio fosse stato una empirica intuizione di una cosa data a noi da fuori, le matematiche sarebbero state scienze empiriche. Ora Kant dice nello scritto inaugurale che lo spazio è intuizione pura universale e necessaria: e con ciò spiega la possibilità delle matematiche mediante una sintesi primitiva dello spazio assoluto e dello spazio relativo. Così Kant è pervenuto alla dottrina dello spazio e del tempo, quale si legge nella Critica.

CAPO II.

ADOLFO TRENDELENBURG E CUNO FISCHER.

> Lo spazio non rappresenta alcuna proprietà delle cose, sia considerate in se medesime, sia nei loro rapporti tra loro: in altri termini non rappresenta alcuna determinazione inerente agli oggetti stessi. *Est. Tras.*

Fra questi due illustri filosofi ci è stata una lunga questione intorno alla Estetica di Kant. Il Trendelenburg nelle *ricerche logiche* ove mostra che il moto sia la prima categoria, ha fatto una lunga confutazione dello spazio e tempo secondo Kant ed Hegel, secondo i positivisti e specialmente secondo Herbart. Osservò il Trendelenburg che Kant ha notato il solo valore soggettivo, non l'oggettivo dello spazio e tempo. Il Fischer nel sistema di logica e metafisica disse che non era in Kant da considerarsi questa oggettività e soggettività. Replicò il Trendelenburg nelle *Historische Beiträge*, e rispose il Fischer nella 2ª edizione della storia della nuova filosofia. Due opuscoli sono finalmente usciti alla luce, uno del Trendelenburg, *Kuno Fischer und sein Kant* del 1869, e l'altro del Fischer, di cui si è fatta la 2ª edizione, *Anti-Trendelenburg* del 1870. Noi non vogliamo seguire questa questione in tutti i punti, sì perchè troppo lunga, sì perchè nei due opuscoli specialmente si trovano delle leggerezze, e forse anco delle insolenze tra questi due distinti professori. Diremo solo quello che è necessario a comprendere lo stato della questione.

Il Trendelenburg dopo aver fatta una compendiosa esposizione della dottrina di Kant, osserva che ei ha voluto conchiudere che tempo e spazio sono *etwas subjektives, und etwas nur subjektives*: dunque ha confuso il mondo reale col mondo fenomenico. Per altro noi dobbiamo dire non solo ciò che Kant vuol dire, ma ciò anche che si presenta contro il suo volere. Quando dice che sotto il fenomeno vi è la causa, e che così distinguiamo i so-

gni dai fenomeni, quando dice che le cose operanti sul nostro senso lo modificano, egli si contraddice. Pure vuole che delle cose non si parli, perchè la legge di causalità è subbiettiva. Kant dice: come noi non possiamo riferire il rosso al cinabro, così non si può riferire agli obbietti lo spazio: ma allora mancherebbe ogni rapporto alle cose, ed il fenomeno sarebbe tutto. Noi saremmo impossibilitati a liberarci dal giro della magia, se tutto fosse nostra maniera di vedere. La necessità dello spazio poi non salva la geometria, in quanto è soggettivo, perchè potrebbe darsi ad altri spiriti l'intuizione dello spazio con due o quattro dimensioni: e tutte le leggi della matematica che regolano le cose, i cieli, il movimento, sarebbero nostra immaginazione. Kant dirà che la matematica regola i fenomeni, non le cose: intanto dice che i fenomeni vengono dalle cose: dunque l'altra metà, cioè le cose, sarebbe fuori. Le cose seguono le leggi del tempo e spazio, dunque hanno una propria natura in quanto sono nello spazio. Se hanno le cose comunanza collo spazio, avranno parte allo spazio ancora. Colla subbiettività dello spazio e tempo, quale certezza si può avere della matematica? Noi cerchiamo le cose, non noi; noi andiamo a caccia delle cose: noi quasi quasi mendichiamo nella scienza per appurare qualche verità. Manca in Kant la prova di questo *solamente* essere subbiettivi tempo e spazio: questa esclusività non è provata. Se tempo e spazio sono necessarii allo spirito, perchè non si deve dire che sono necessarii anche alle cose? Gli stessi argomenti possono apportarsi, per mostrare che tempo e spazio sono obbiettivi. Kant non ha pensato che possono essere l'uno e l'altro: ha disgiunto l'obbiettivo dal subbiettivo, mette le cose o nell'una o nell'altra classe. *La sua distinguente acutezza ha superato in questo punto l'acutezza congiungente* (1). Se ci è armonia tra l'essere ed il pensiero, tra la vita e le cose, lo spazio e tempo sono reali nella figura e nella vita, perciò non sono puri fenomeni, ma obbiettivi e subbiettivi. Il tempo poi, come si può dire che non entri nelle cose? p. e. la legge dei gravi non nasce dal

(1) Questo passo, nota il Trendelenburg, ha dato origine alla disputa tra lui e Cuno Fischer, pag. 164 Raum und Zeit.

tempo e spazio? la vita non suppone il tempo? Non è detto come il moto si origini dal tempo e spazio, nè perchè vi sono due forme e non più: non si vede l' origine di questa duplicità in una unità.

Il moto è originaria attività del pensiero e dell' essere: quindi lo spazio è esterna generazione del moto, il tempo è la rappresentazione del moto interno: intuizione e conoscenza non sono senza moto, e spazio e tempo non sono nè empirici nè accidentali. Il pensiero non può liberarsi dalla sua primitiva attività, senza dissolversi esso stesso. L' infinito dello spazio e del tempo si spiega così: perchè il moto è originaria attività e non può essere limitato. L' attività del moto che non si ferma è espressione negativa: questa pura possibilità di moto fuggente che non può finire senza distruggersi, piglia apparenza di determinazione. Il pensiero solo è originaria attività: spazio e tempo non sono due infiniti, uno dopo l'altro, ma una è l'infinità loro, la quale ha valore, in quanto può darsi infinità di moto. Il moto è originario all' essere ed al pensiero: da lui si genera tempo e spazio, quindi l' armonia del subbiettivo e dell' obbiettivo.

Fin qui il Trendelenburg. Il Fischer nel 4º volume della storia della nuova filosofia espone la dottrina kantiana sullo spazio e tempo servendosi anche dello scritto di *abilitazione, de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis:* ove si legge che tempo e spazio non hanno origine dall' esperienza, che non sono per astrazione, che sono infinite grandezze, che non sono concetti, ma rappresentazioni particolari od intuizioni, che sono il principio della differenza, che il tempo entra nel principio di contraddizione. Conchiude collo stesso scritto che tempo e spazio non sono la cosa in se, ma forma della cosa fuor di noi, la quale si rappresenta come fenomeno, che sono obbiettivi e reali come fenomeni, ideali e subbiettivi come cosa in se, che sono condizioni essenziali dei fenomeni, che non si possono convertire i fenomeni in cose, come Cartesio, nè le cose in fenomeni come Berkeley, il quale tolse il dato esterno ai fenomeni stessi. Una prova indiretta della stessa dottrina il Fischer la ricerca nelle antinomie della dialettica, ove fa notare che Kant trova la soluzione di quelle nella con-

FISCHER

ferma della dottrina in cui si dice che tempo e spazio non sono cose in se, ma puri fenomeni. Il punto principale della questione, come l'avea posta il Trendelenburg era questo: Kant non ha pensato che tempo e spazio potevano essere anche obbiettivi, perchè dimostra che sono solo subbiettivi. Da questo punto incominciò ad allontanarsi in prosiego la questione. Imperocchè il Trendelenburg nelle *historische Beiträge* dimostra coll'aiuto di Schopenhauer che nella dialettica trascendentale antinomie veramente non ci sono. Lo Schopenhäuer dice che nella Critica le antitesi sono vere, e le tesi sono sofistiche. Il Trendelenburg si ferma più di tutto alla prima antinomia che ha molta relazione colla Estetica trascendentale dicendo che se la tesi è falsa, l'antitesi non essendo più antitesi, cade anche la soluzione dell'antinomia. Nel *Cuno Fischer und sein Kant* trova irregolare congiungere lo scritto di *abilitazione* che è stato pubblicato undici anni prima della Critica, colla Estetica trascendentale. Perciò dimostra, come avea già detto nelle *historische Beiträge* che non è vero che nello scritto di abilitazione la determinazione del tempo dichiara il principio della legge del pensiero, una cosa non può essere e non essere, come credette il Fischer, che vi è differenza tra la Critica e questo scritto, perchè in quella si dice che non si deve considerare il tempo, mentre in questo si dice un predicato che è contrario ad un altro non convenire *eodem tempore* ad un soggetto. Nota essere inesattezza il dire con Fischer lo spazio, invece di *concetto*, *concetto di genere*, perchè lo spazio non è concetto. Il concetto è la categoria la quale è *a priori*. Non dovea asserire il Fischer tempo e spazio esser tutto e non parti di rappresentazione, perchè Kant non ha mai detto essere un tutto tempo e spazio. Non è kantiano dire che ogni concetto è astrazione di cose particolari : non è kantiano dire che il concetto di genere sia come un denominatore che è più piccolo del numeratore. Finalmente osserva che mentre Kant dice che tempo e spazio non sono concetto perchè infiniti, il Fischer al contrario dice che non sono concetto, perchè non sono segni di cose : ogni segno è una parte, e lo spazio è tutto. Trova dunque che *parte* una volta si riferisce al concetto, un' altra si riferisce allo spazio ed è sensibile come lo spazio ; perciò quattro términi nel sillogismo.

L'Anti-Trendelenburg del Fischer nulla ci presenta di nuovo, tranne delle citazioni di alcuni passi di Kant per sostenere la consonanza dello scritto di abilitazione colla Critica. Noi tralasciamo le confutazioni che fa con Kant alla mano intorno alle varie difficoltà presentate dal Trendelenburg, per avere il Fischer mescolato la dottrina della Estetica con quella dello scritto di abilitazione. Solo notiamo due cose. Il Fischer apporta un passo di una lettera di Kant scritta ad Herz, in cui dice manifestamente che la sua Critica comprende quelle ricerche che principiarono collo scritto di abilitazione: *dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen unter der Benennung des mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis abdisputirten.* I Mai 1781. Il Trendelenburg avea detto e ripetuto fino alla noia che delle tre possibilità dello spazio, o che sia sostanziale, o che sia proprietà delle cose, ovvero relazione, può darsi la quarta che non è in Kant, cioè che lo spazio sia dato dall' esterno ; quindi trova in Kant una petizione di principio. Il Fischer gli risponde che questa quarta supposizione è in Kant, perchè egli tratta dello spazio come empirica intuizione : e quando il Trendelenburg si ostina a dire che la non vi è, il Fischer soggiugne in questo caso dovrei dimostrare che Kant è vissuto. Il Trendelenburg vuole citazioni, ed il Fischer nel IX capitolo dimostra che nello scritto di abilitazione non pure, ma nella Estetica, nella dialettica trascendentale, nei Prolegomeni, e fin nei principii fondamentali della filosofia della natura si prova che tempo e spazio non sono dall'esperienza.

Alla opinione del Trendelenburg si sono opposti anche altri due autori, il Cohen ed il Grapengiesser. Quest'ultimo in un opuscolo di 95 pagine (1) esamina la questione sullo spazio e tempo giovandosi della critica di Fries, il quale disse che l' errore di Kant era che nello spazio e tempo solo i fenomeni, e non le cose in se sieno conosciute. Tempo e spazio e le cose in se sono reali fuori le nostre rappresentazioni, dice il Grapengiesser: la rappresenta-

(1) Kant's Lehre von Raum und Zeit : Cuno Fischer und Adolf Trendeenburg 1870. Jena.

zione di essi è in noi, ma essi sono fuori di noi. In tal modo ei si accosta al Trendelenburg, sebbene dica di essere da lui differente. È un realismo bello e buono, anzi un far ritornare la dottrina della Estetica a quella del sensismo. Bastano in vero queste parole che si leggono a pag. 62, per mostrare la verità di quel che diciamo : *allora affermiamo qualche proprietà di un oggetto, se conosciamo la sua realtà nell'intuizione*. La opinione del Cohen merita maggiore osservazione come quella che si accosta più al Fischer, ed è contraria a quella del Trendelenburg. Egli riduce tutto il problema kantiano alla questione delle idee innate od acquisite, e la dottrina delle idee acquisite al nuovo concetto della esperienza, il quale dipende dall' idea dello spazio. La questione dello spazio s'intende, se la parola *forma* nella Critica non esprime un vaso vuoto, un organo, come l' intese Herbart, ma come specie di conoscenza. Come forma dell' intuizione esterna lo spazio non è innato, non è empirico, ma concetto astratto dall' esperienza, ed è reale come il fenomeno di cui è forma. Egli osserva contro il Trendelenburg che siccome le cose non sono in noi come fuori di noi, così non si può dire se non metaforicamente, che la forma dello spazio che è del subbietto sia lo stesso nell'obbietto. In tal modo la dottrina di Kant è portata sopra un terreno tutto psicologico, cosa che Kant non ha mai considerato. Il Cohen fa del Kant un Herbart redivivo, perchè nella Critica trova la nuova psicologia contro il mito delle facoltà dell' anima.

CAPO III.

VALORE DELLA ESTETICA TRASCENDENTALE.

> « Noi affermiamo dunque la empirica realtà dello spazio non solo, ma ancora la sua idealità trascendentale, cioè la non esistenza indipendentemente dalle condizioni della possibilità di ogni esperienza, dimandandoci se può essere di fondamento alle cose in se ».
>
> *Est. tras.*

La questione trà il Trendelenburg ed il Fischer non può essere risoluta convenientemente, se non si porta un giudizio critico sulla dottrina del tempo e dello spazio. Lo spazio secondo Kant è subbiettivo, è forma della sensibilità esterna, è relativo all'uomo. L'essere forma della sensibilità esterna non salva l' obbiettività dello spazio, come il tempo che è forma della sensibilità interna è subbiettivo al pari dello spazio. Tutte le forme sia della sensibilità, che dell' intelletto, come quelle della ragione, sono modi del subbietto. La filosofia di Kant in generale è lo studio delle diverse facoltà dello spirito : ciò si manifesta nelle tre critiche che formano l'intero problema della scienza. Ora nel modo come il Kant analizza il tempo e lo spazio, si vede che ei si ferma soprattutto sulla necessità, universalità ed infinità per dichiararli non cose, o proprietà delle cose, ma pure forme della sensibilità. Perchè questa necessità ed universalità ei non può averle dalla natura, dunque sono forme dello spirito. La teoria è nuova ; ma è tutta vera? Se dimandiamo a Kant : che cosa ci è fuori di noi che produce in noi questo tempo e spazio ? ei vi risponde, io non lo so : ci è un incognito che non si potrà mai conoscere dalla sensibilità per quanto chiare possano essere le intuizioni. Imperocchè tutte le intuizioni le più fondamentali vanno a rifondersi in quelle dello spazio e del tempo le quali sono puramente subbiettive. Ci è un dato fuori di noi, sì, questo è fuori dubbio, che modifica la nostra

sensibilità: ma questo *correlatum* è sempre un incognito. Così Kant si salva dal subbiettivismo. Ei non vuole che le immagini si convertano in cose, come Cartesio, facendo obbiettivo il tempo e lo spazio, che sono forme della sensibilità; ma non vuole neppure che le cose si convertano in immagini, come il Berkley, ammettendo questo spazio e tempo, questo fenomeno della sensibilità senza una causa, senza un dato obbiettivo. Ma che cosa è questo dato obbiettivo che dà valore al tempo e spazio? come è possibile che questo dato obbiettivo, che non s'identifica collo spazio e tempo che sono necessarii ed universali, sia poi il fondamento dello stesso tempo e spazio? questa necessità del tempo e spazio come forme della sensibilità, come nasce da un dato esterno? La difficoltà viene dal modo come Kant pone il problema della scienza. Se tempo e spazio sono forme necessarie ed universali, perchè non attribuirle allo spirito in se come intuente, anzi che al subbietto? Perchè il Kant ha collocata questa necessità del tempo e dello spazio non già nello spirito in se, ma nell'uomo, nella mia sensibilità, perciò egli cerca un appoggio di un obbietto che dichiara incapace a darci questa stessa necessità. In vero, al Kant si potrà sempre dire: quest' obbietto che volete ammettere per distinguervi dal Berkley può essere la ragione della necessità del tempo e spazio? dunque la necessità viene dallo spirito stesso, non dall'obbietto, ed a che lo cercate dunque? Tanto più che questo oggetto non si può sapere. È la prima volta che nell' Estetica ci si presenta questo incognito, questa cosa in se posta di fronte alla sensibilità.

Ora che cosa fa questa cosa in se al tempo e spazio? dichiara lo spazio e tempo obbiettivi? no, ed il Kant non la vuole perciò: ma pure è messa per sottrarsi dal subbiettivismo, dall' idealismo delirante. Ma se non è dessa la ragione della necessità del tempo e spazio, non può essere la cagione di questo fenomeno dello spirito. L' incognito *substratum* del tempo e spazio non potendo dare la necessità ed infinità dello spazio non salva Kant dal subbiettivismo. Nè il Kant ha il coraggio di dire che cosa è questa cosa in se nella Estetica posta a base del tempo e spazio: dice che non la si può sapere: ma ciò non basta. Bisogna sapere perchè non la

si può sapere : e la ragione è che non è intelligibile, cioè che la sua verità è questa, di non essere verità, di essere cioè puro fenomeno, di essere il non essere, di non essere cosa assoluta. Kant dice che tempo e spazio non sono alcun concetto: ma si potrebbe dire : non è dunque detto allora quale è il loro concetto, cioè di non essere concetto ? La cosa in se al tempo e spazio è concessa per un sotterfugio, per evitare il subbiettivismo. Se il Kant fosse arrivato a capire che cosa è questa prima cosa in se nella Estetica, allora avrebbe detto che tempo e spazio hanno fondamento nella stessa natura e significanza vera nello spirito : che la loro stessa necessità ed universalità è necessaria non solo allo spirito, ma anche alla natura : che le loro forme non sono forme dell'uomo, ma forme dello spirito che come ha fondamento nella natura, così le sue stesse forme presuppongono il dato esteriore della natura. In Kant invece si trova una tendenza all'idealismo ed un non volersi allontanare dal realismo, un idealismo cioè incompiuto. Kant dice che tempo e spazio preesistono *a priori* nel nostro sentimento : è questo l' ultimo punto cui arriva, cioè ad ammettere queste forme pure come innate allo spirito: ma ciò non basta: bisognerebbe sapere perchè il sentimento deve avere quelle forme. È vero che dice queste forme indipendenti dalle cose : ma pure non vengono all'atto senza di esse. Le cose dunque sono necessarie allo spazio e tempo. Ci è dunque un dissenso tra le cose e le forme dello spazio e tempo, perchè ci è un realismo ed un idealismo non armonizzati, ovvero un idealismo incompiuto, ovvero una metà dell'idealismo, perchè non si è considerata che per metà la natura del tempo e spazio. Questa metà è sempre costante in Kant : metà del tempo e spazio, metà delle categorie, metà delle idee. Tutta la considerazione della Critica versa sempre intorno a questa metà: metà della sensibilità, metà dell'intelletto, metà della ragione: cioè non si considera la sensibilità in se e quindi il tempo e spazio in se, non l' intelletto in se, e quindi la categoria in se, non la ragione in se, e quindi l'idea in se. Questa metà è inevitabile a chi considera il subbietto solo.

E quale è l' altra metà? è l'obbietto del quale Kant non vuol sapere: epperò resta il suo idealismo un mezzo idealismo. Metà del-

l'idealismo vuol dire non idealismo assoluto; quindi ci vuole la cosa in se ad ogni passo in cui si tratta del modo onde noi ci rappresentiamo gli oggetti. Lo Stadler è stato troppo celere nella conclusione intorno allo spazio e tempo, quando ha detto che quello che popolarmente si dice *cosa*, secondo il filosofico linguaggio è il fenomeno (1): sì, è vero che la cosa in se è il fenomeno, ma non assolutamente fenomeno. L'obbietto è sempre la cosa in se, fin da ora, cioè dalla Estetica. Se fosse stata la cosa in se il concetto popolare, ed il fenomeno il concetto scientifico, allora Kant non avrebbe detto che questa cosa in se non si può sapere. Se avesse detto che non si può sapere perchè non è altro che quello che sappiamo, allora il suo idealismo sarebbe stato assoluto: ma dice che non la si può sapere, perchè siamo uomini, perchè abbiamo solo senso, perchè siamo così fatti a rappresentarcela: dunque ci è qualche cosa che non possiamo sapere, e questa non è certamente popolare, ma cosa della scienza, cui non arriva la stessa Critica.

Per meglio dilucidare questa nostra osservazione, dobbiamo ricorrere ad Hegel. Il Cohen nota nella prefazione, contro il Fischer che nella sua storia disse di non voler essere l'avvocato di Kant, che non si può dare verun giudizio sopra Kant senza svelare in ogni rigo qual mondo si porta nella propria testa. E qual dubbio ci è? Solo è a notare, che se egli si permise di fare di Kant un vero Herbart, confutando lo stesso Herbart nei luoghi dove costui dissente da Kant, a noi sarà lecito non già di fare di Kant un Hegel, ma di mostrare con Hegel quanto di vero ci sia nella Estetica trascendentale. E valga il vero: Hegel parla del tempo e spazio, e ricorda Kant in tre punti della sua enciclopedia, cioè nella logica, nella filosofia della natura, ed in quella dello spirito. La logica incomincia dall'idea dell'essere e non essere, la quale si determina nella qualità e nella quantità. Nell'idea della quantità Hegel dice che tempo e spazio possono essere presi quali esempi della quantità in quanto sono identici ed indifferenti, perchè la caratteristica della quantità è appunto la indifferenza della determinazione la quale si trova nella qualità. Nella filosofia della natura dice

(1) Pag. 5 Kants Teleologie 1874.

lo spazio consistere nella esteriorità delle parti giustaposte: e ricordando Kant nota che vi ha in questa teoria una parte di vero, cioè che lo spazio è semplice forma, cioè uno stato astratto della esteriorità immediata. Dice lo spazio fondamento della natura come sottoposta alle condizioni della esteriorità. Il tempo poi è la negazione dello spazio, cioè il divenire dell' intuizione esteriore: ed osserva che il tempo come lo spazio è forma dell'intuizione sensibile, e se lo spazio si può dire oggettivo astratto, il tempo sarebbe soggettivo astratto. Qui dunque Hegel ricorda Kant, ma vuol dare al tempo e spazio una reale determinazione. Finalmente nella filosofia dello spirito si esprime così: dicendo che l' essere sentito riceve dallo spirito intuitivo la forma dello spazio e tempo, non intendiamo dire che spazio tempo sieno forme puramente subbiettive, come ha voluto Kant. Lo spazio e tempo sono in realtà nelle cose stesse..... e poi soggiugne: se nell' intuizione il nostro spirito dà alle determinazioni astratte della sensazione la forma del tempo e spazio, e cambia queste determinazioni in obbietti, nello stesso tempo che se li assimila, non si deve conchiudere coll'idealismo soggettivo che non vi sono che determinazioni della nostra attività soggettiva e non dell'oggetto stesso. Del resto a quelli che vogliono dare una importanza straordinaria alla realtà dello spazio e tempo, è da rispondere che spazio e tempo sono determinazioni le più vuote e superficiali, e che le cose hanno dalle loro forme poca realtà, e che perdendola, se fosse possibile, perderebbero ben poco..... ed appresso: come nella natura esteriore tempo e spazio si sopprimono in virtù della dialettica della nozione che loro è immanente e si cambia in materia, così la libera intelligenza è la dialettica per se di queste forme dell' esteriorità immediata ». Per comprendere la dottrina presente, bisogna notare che la logica di Hegel è astratta ed universale: ma perchè quest'universale si concreti, non deve essere un possibile, ma risolversi nella esistenza della natura che è la prima negazione dell' idea. Come natura l'idea è fuori di se, perciò essa è particolare. Perchè questa particolarità superi se stessa, ed addiventi universalità non astratta come era prima ma concreta, deve essere negazione dell'idea immediata, e quindi risolversi nello spirito. In tal modo la logica, la

natura e lo spirito sono tre momenti necessari dell'idea; poichè la natura è necessaria all' idea, come lo spirito alla natura: e la natura e lo spirito sono necessari all' idea, acciocchè si completi. Così la natura non è una decadenza dell' idea, nè lo spirito è una sostanza senza relazione alla natura. Perciò l' anima non è senza il corpo cioè senza l'esteso, di cui l'anima è sensazione, immaginazione, e pensiero. Così lo spirito è atto della natura: esso per isvolgersi ha bisogno di passare dall'immediato al mediato: quindi nella logica il primo immediato è l' essere, nella natura lo spazio, nello spirito l'anima. Nella logica si contiene già lo spazio astratto cioè il non essere, il quale nulla dice dello spazio: nella natura si trova lo spazio più determinato dell' idea del non essere, ma non dinota che la pura possibilità della natura in quanto è l'esteriorità dell' idea. Nello spirito finalmente lo spazio piglia maggiore determinazione in quanto è il supposto dello spirito. Di vero: l'anima è prima senso astratto ed indeterminato, è puro sentire il cui termine è la natura, che congiunta allo spirito forma propriamente il corpo. Il termine del senso dunque è l'esteso, ovvero lo spazio non come principio della natura, ma dello spirito: così non si ha più l' esteso fuori dell' inesteso, dice lo Spaventa, ma come contenuto nell'inesteso: e l'inesteso che contiene in se l'esteso è appunto l' anima. Nello spirito dunque, prosegue lo Spaventa, è da considerare spazio e tempo prima in quanto è anima che non è distinta dal tempo e spazio: perciò la vita dell'anima è occulta ed inconsapevole. Nella coscienza poi sono spazio e tempo distinti, perchè sono determinazioni dell' oggetto e del soggetto. Perciò abbiamo l' *ora* ed il *qui* che sono congiunti coll' oggetto e col soggetto. Nell'intelletto poi sono tempo e spazio determinazioni soggettive ed oggettive, perchè l'oggetto è la conoscibilità stessa. Qui lo spirito ha l'oggetto come qualche cosa che ei trova: ma pure lo spirito non è spettatore, perchè intuendo l'oggetto produce quelle determinazioni per cui è intuibile il reale: l' oggetto è posto nell'atto e dall'atto della intuizione (1). Considerati dunque nella natura tempo e spazio sono obbiettivi in quanto sono la me-

(1) Vedi *Studi sull' etica di Hegel.*

ra possibilità della esistenza della natura, una possibilità necessaria all' idea, sebbene sieno la negazione sua. Sono idea della non idea, che è necessaria all' idea perchè abbia vita e realtà. Difatti: nella logica tempo e spazio non sono altro che il non essere che è il principio che vivifica l' essere stesso, perchè lo determina, come la differenza vivifica la identità, come la quantità la qualità, il molti l'uno. Considerati poi nello spirito sono la possibilità dello spirito, cioè l' anima, il cui atto primo è il sentire, sono la possibilità del sentire. Se dunque nella natura sono il suo esordio, nello spirito sono la possibilità dello spirito stesso, il cui inizio è l'intuizione. Perciò nella natura e nello spirito hanno poca realtà, ma più nello spirito che nella natura: in questa formano l' atto della semplice esistenza della natura che è da meno dello spirito.

Ora veniamo a Kant: egli non ha inteso così ampiamente la questione presente. Restringe tutto il problema della scienza allo spirito, perciò nulla sa dello spazio obbiettivo. La teoria della Estetica sta nei meri rapporti dello spirito, perciò non può dirsi risoluta tutta la questione in quelle poche pagine, le quali per quanto preziose e nuove, non contengono tutta la verità. Si possono anche le sue parole « *noi non parliamo dello spazio, dell'essere esteso, che dal punto di vista dell'uomo* » riferire alla natura dello spirito in generale, secondo il concetto generale della Critica. E poi: la caratteristica dell'universalità e della necessità non può aver fondamento che nel solo spirito. Ma egli stesso cerca un obbietto che dia origine a questi prodotti dello spirito: e non sa dire che cosa è questa cosa in se che produce la universalità e necessità del tempo e spazio. Il Trendelenburg vuole lo spazio obbiettivo, esteriore, che sia tale quale è nello spirito, mentre diverso è lo spazio nella natura, diverso è nello spirito, come sono diversi i colori, i suoni fuori del subbietto, e diversi nel subbietto. Si può cercare, dice Cohen a questo proposito, che alla subbiettiva forma corrisponda in realtà una materia obbiettiva: ma che la subbiettiva forma debba essere egualmente una obbiettiva forma, ciò può intendersi solo metaforicamente (1). Kant ha visto

(1) Pag. 67, T. der Erf.

benissimo che lo spazio non può essere nello spirito tale quale è nella natura: ma errò nell'ammetterlo esclusivamente nello spirito. E se Trendelenburg ha poco compreso Kant nel primo punto, ha ragione quando vuole l'obbiettività dello spazio: obbiettività però che ei cerca più per attutire il grido del senso comune, perchè non intende che cosa debba essere questa vera obbiettività che debba darsi allo spazio. Perciò invece di far progredire la scienza in questo punto, le fa perdere quel passo che avea fatto per Kant. Imperocchè egli arriva a questo, che il simile deve essere conosciuto per mezzo del simile: dottrina del più grossolano senso comune. Per quanto sieno preziose le ricerche del Fischer intorno alla Estetica di Kant, pure mi pare che ei faccia veramente l'avvocato di Kant: ed è meglio confessarlo col Cohen il quale dice che non si può fare ammeno di esserlo. Il Fischer non ha risposto al Trendelenburg che chiedeva l'obbiettività dello spazio. Che questa obbiettività non sia in Kant, è un altro fatto, ma che non ci debba essere, non dico nel senso di Trendelenburg, ma assolutamente, questo non mi pare. Il *correlatum* al tempo e spazio, il supposto dato fuori di noi, la cosa in se del tempo e spazio ammessa come incognita ed inconoscibile non dà nulla a considerare al Fischer? Quì non è questione più della prima e della seconda edizione, nella quale per la confutazione dell'idealismo ei dice che Kant siasi discostato dalla più pura forma della sua dottrina. Il Kant ammette la cosa in se fin dalla Estetica della prima edizione stessa. Il Fischer nota che il Kant ammette la distinzione fra fenomeno e noumeno non come Leibnizio che disse il sensibile essere l'intelligibile confuso, ma in quanto è sensibile esclusivamente il fenomeno, ed intelligibile il noumeno. Ma se Kant fosse stato conseguente a questo principio, avrebbe dovuto dire che questa cosa in se dello spazio e tempo ha la sua verità nel non essere intelligibile: invece egli la pone come cosa inconoscibile e come *substratum* del tempo e spazio. Altro è dire che una cosa è inconoscibile come limite, altro dire che una cosa è in se di non essere intelligibile. Il non essere intelligibile in se significa che la sua natura è proprio tutta questa, e non ce ne può essere altra, significa che il concetto dello spazio è proprio questo di non essere concetto,

cioè tutto sensibile e non altro che sensibile. Ma il dire che ci è una cosa come fondamento dello spazio, e che questa non si può conoscere, significa non fare assolvere tutto il lavoro della conoscenza sensibile dalla intuizione, significa voler salvare l'obbietto come un X solo, appunto per non essere subbiettivista. Ora questa obbiettività dello spazio salvata solo come un X significa che non è detto tutto quello che si deve dire dello spazio, cioè di essere assolutamente il sensibile, cioè il non concetto. Kant dice che non è un concetto lo spazio, ma non lo dice un *non concetto*. Egli riconosce l'empirica realtà e la trascendentale idealità dello spazio: l'empirica realtà lo dichiara obbiettivo come fenomeno, dice il Fischer: la trascendentale idealità lo dichiara subbiettivo come essenza. Ma nell'atto che Kant dice obbiettivo lo spazio come empirica realtà, ciò si deve intendere come subbiettivamente obbiettivo: ed il vero obbiettivo sarebbe la trascendentale idealità la quale mentre è negata in quanto si dice che è niente, è anche ammessa in quanto si pone il *substratum* dello spazio. Ora questo *substratum* è precisamente un concetto negativo, ovvero un non concetto che è concetto, come è la natura stessa rispetto allo spirito. In somma, se non si sa dal Kant che cosa è la cosa in se dello spazio, come può negare il valore obbiettivo dello stesso spazio? ovvero come si può ammettere questo stesso *substratum* dello spazio? Se noi stiamo alla questione storica, è certo che il Fischer è stato fedele espositore, e l'obbiettività che cerca il Trendelenburg si trova già da Kant esaminata essere impossibile. Ma la questione critica è omessa perfettamente dal Fischer, sebbene non si possa ammettere la critica del Trendelenburg che vorrebbe lo spazio essere egualmente obbiettivo e subbiettivo: locchè non si può pretendere dopo l'Estetica kantiana.

Noi tralasciamo la critica del Grapengiesser il quale volendo riformare la dottrina di Kant, si riferisce a Fries che corresse in questo modo la estetica: ammettendo, cioè, che la percezione fosse capace di farci percepire la cosa in se. In tal modo colla stessa sensibilità ci salvò l'obbiettività dello spazio e tempo. Ma siccome ciò non si trova in Kant, così è fuori la nostra discussione.

Le istesse osservazioni che abbiamo fatto intorno al Fischer, si

possono apportare anche alla dottrina di Cohen. È vero che ci è una tanta differenza tra il Kant di Fischer e quello del Cohen, quanta è tra l'idealismo ed il realismo. Poichè dalla stessa dottrina dallo spazio entrambi vanno a due diverse interpretazioni intorno a Kant. Il Cohen intende lo spazio kantiano come forma pura dell'intuizione, ovvero come forma astratta della sensibilità. Le forme kantiane secondo Cohen non sono organo, come l'intese Herbart, ma puri modi della conoscenza. Perciò egli trova tra lo spazio come innato e lo spazio come venuto dall'esperienza una via di mezzo, ammettendo lo spazio come concetto astratto dalla esperienza. Alla questione dell'obbiettività o subbiettività dello spazio, egli non sa perfettamente rispondere, perchè ora dice che come il fenomeno ha anche un valore obbiettivo, così lo spazio sebbene subbiettivo come forma della sensibilità esterna deve avere un valore obbiettivo : ora poi afferma che essendovi la indivisibilità dell'Estetica dall'analitica, l'obbiettività dello spazio si deve cercare dalla categoria. La differenza tra il Fischer ed il Cohen è segnata dalla categoria kantiana, mentre è identica nella Estetica la loro dottrina. Imperocchè mentre la categoria secondo Fischer non è dalla esperienza, per Cohen è un astratto dall'esperienza. Ed in tal modo il kantismo è condotto ad un vero empirismo. Il Cohen ha frainteso Kant in tutta la Critica riportando il suo problema al processo psicologico. Kant dice espressamente che di questa fisiologia psicologica non vuole occuparsi, cioè non vuol considerare il lato psicologico, ma solo il lato metafisico. Niuno certamente considererà il problema generale della Critica intorno al giudizio sintetico *a priori* nel valore psicologico: se è problema della metafisica, come questa si può ridurre alla psicologia? Ora ciò ha fatto il Cohen riducendo tutte le forme kantiane ad una astrazione, perchè queste forme non possono essere innate. Ma l'innato che rifiuta Kant è quello di Leibnizio, cioè una specie di preformazione della conoscenza, mentre questa voluta preformazione deve svolgersi sotto l'analisi della Critica. Volendosi dimostrare che tutto è dalla esperienza contro l'asserzione di Kant, Cohen fa del kantismo un vero empirismo velato nell'idealismo trascendentale. Il trascendentale di Kant è *a priori* per Co-

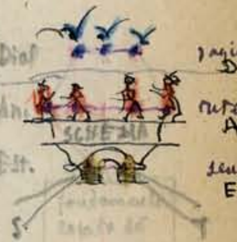
hen in quanto è un astratto dall'oggetto, mentre Kant dice che è indipendente dall'esperienza. Perciò lo spazio stesso è la prima forma con cui guadagna il Cohen la realtà. Ed ei confessa che il nuovo concetto dell'esperienza di Kant dipende solo dalla Estetica, e più propriamente dalla dottrina dello spazio. Il Kant di Cohen così comparisce tutto diverso dal Kant di Fischer: questo è un Fichte, quello è un Herbart. Kant non è nè l'uno, nè l'altro: non è Fichte perchè ammette la cosa in se come obbietto, e Fichte è la deduzione dell'obbietto; non è Herbart, perchè la esperienza non è tutta la conoscenza, spettando il suo complemento all' *a priori* che è indipendente dalla esperienza, ed innato allo spirito. Il vero Kant è un idealismo realistico, o viceversa, un realismo idealistico, è la possibilità dell'idealismo assoluto, o del realismo empirico: non altro. Se la cosa in se si fa tutta comprendere dalla sensibilità, ed è questa la comune dottrina del Fischer e del Cohen, allora tanto il Fischer quanto il Cohen avranno fondato l'idealismo. Il quale però per il Fischer va a riuscire in un vero idealismo assoluto nella dottrina dell'analitica, e per il Cohen in un realismo empirico. Ma se la stessa categoria è insufficiente ad abbracciare la cosa in se, come potrà essere capace a comprenderla la sensibilità? La cosa in se come indipendente dal subbietto è il vero punto che dichiara Kant nè un idealista secondo il Fischer, nè un realista secondo il Cohen.

PARTE SECONDA

CAPO I.

L'ANALITICA TRASCENDENTALE

> La parte della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto ed i principii senza di che nissun oggetto è pensato, è l'analitica trascendentale, ed è nello stesso tempo la logica della verità. *Introd.*



Noi entriamo nella parte più vitale della Critica, dalla quale dipende la soluzione del problema kantiano. La Critica di Kant è lo studio della sensibilità, dell' intelletto e della ragione. L'Estetica trascendentale è il presupposto dell' analitica, perchè l'intelletto suppone come fondamento delle sue operazioni il dato della sensibilità: e la dialettica trascendentale ha valore dall'analitica, perchè l'uso della conoscenza dipende dal valore che essa ha in se medesima. Perciò l'analitica trascendentale comprende l'Estetica e dà significato alla dialettica: e non si intende il valore di questi due trattati, se non siasi studiato profondamente questo secondo capolavoro della filosofia di Kant. Ivi si trova la soluzione del problema universale della scienza, problema tutto moderno. Esso è: come è possibile la conoscenza, come è possibile il giudizio sintetico *a priori*, nel quale si compendia la conoscenza, come è possibile la metafisica la quale si epiloga nel giudizio sintetico *a priori*, come è possibile in somma la scienza, la quale si

comprende tutta nella metafisica. È il problema della dialettica iniziato da Kant, proseguito da Fichte e da Schelling, e risoluto da Hegel. Il Cohen ha fatto bene osservare la indivisibilità della Estetica dalla analitica contro lo Schopenhauer, perchè il punto culminante è il problema della possibilità del giudizio sintetico *a priori*: però riducendo questa ricerca al solo valore psicologico, non al valore metafisico, ovvero dialettico, ha rappicinito la grandezza del problema kantiano. Ma facciamo parlare Kant in prima, il cui pensiero non solo, ma anche la parola è classica nella filosofia.

La nostra conoscenza deriva da due fonti, dalla ricettività delle impressioni e dalla spontaneità dei concetti. Per la prima l'oggetto è dato, per la seconda è pensato: nè l'intuizione senza concetti, nè i concetti senza intuizione possono dare conoscenza. La sensazione è la materia della conoscenza sensibile: l'intuizione pura è la forma con cui si percepisce qualche cosa, ed il concetto puro è la forma del pensiero d'un oggetto in genere. L'intuizione non può contenere altro che la maniera con cui siamo modificati dagli oggetti: la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile è l'intelletto. I pensieri senza materia sono vuoti: le intuizioni senza concetti sono cieche. Nè l'intelletto percepisce, nè il senso pensa: la conoscenza è dalla loro riunione: epperò alla Estetica viene immediatamente la logica. La logica è particolare e generale: la prima serve a certa specie di oggetti e nello svolgimento della ragione viene in ultimo luogo, perchè vi si arriva quando quella tale scienza è progredita. La logica generale poi contiene le regole assolutamente necessarie del pensiero, senza di che non è possibile l'intendimento. Essa è pura, quando si occupa dei principii *a priori*, ed è quindi il canone dell'intelletto: è applicata, se considera le regole dell'uso dell'intelletto sotto le condizioni subbiettive ed empiriche. La logica generale è una scienza corta ed arida, non si occupa che delle forme del pensiero, ed è tutta *a priori*. Ella non istudia l'origine della conoscenza, ma la forma che l'intelletto dà ad essa; ci darà perciò il criterio che concerne la forma della verità cioè del pensiero in generale: ma dell'oggetto poi non si può essa occupare. L'accordo del-

la conoscenza colle leggi universali e formali dell'intelletto è condizione *sine qua non*, ma negativa della verità, perchè non ha essa modo di arrivare a scoprire il contenuto. Perciò l'analitica sarà vera in quanto esprime le pure regole logiche: ma in quanto mediante questa logica pretende alle asserzioni obbiettive, per cui ella si dice dialettica, è logica di apparenza: e siccome bisogna far nota quest'apparenza, così si deve esaminare questa dialettica. Perciò la seconda parte della logica è una critica di quest'apparenza dialettica.

Prima di passare innanzi, vogliamo dire una cosa. Quì Kant dice chiaro e netto quale dovrà essere la soluzione del suo problema, cioè negativa. Il problema è: come è possibile la metafisica, ossia il giudizio sintetico *a priori*, cioè il problema della dialettica stessa. Ora noi sappiamo che Kant ha negata la logica delle scuole, appunto perchè essa non può spiegare il principio di causa, che non si può ridurre al principio d'identità. Il giudizio sintetico non può essere ammesso secondo la logica antica. In questa introduzione all'analitica Kant dice, che per quello che riguarda la conoscenza formale, la logica esponendo le regole universali e necessarie dell'intelletto, in esse trova il criterio della verità. Perchè ciò che è contrario ad esse regole è falso, mettendosi in contraddizione colle regole universali del suo pensiero l'intelletto. Ma questo criterio riguarda la forma della verità, cioè il pensiero in genere; e se esso è esatto, non è sufficiente. E nella divisione della logica soggiugne: « se la logica è un canone che serve a giudicare l'uso empirico dei concetti dell'intelletto, è un abuso, se la si vuol far passare come organo universale ed illimitato, e si risica col solo intelletto puro a portare giudizii sintetici sugli obbietti in generale, pronunciandosi, o decidendosi sopra di essi ». Da ciò si rilevano due cose: che Kant conduce la ricerca dell'analitica secondo il principio d'identità, perchè considera il pensiero nel solo suo generarsi; che avendo considerato il pensiero secondo questo canone, non può sciogliere il problema del giudizio sintetico *a priori*. Kant dice che il pensiero con se stesso non trova nissuna difficoltà: ecco l'analitica: ma colle cose, cioè nella totalità della cognizione, nell'accordo della conoscenza colle cose, esso com-

mette un abuso: quindi il problema della dialettica troverà nella dialettica trascendentale la impossibilità di esistere. Ecco il senso dell'analitica e della dialettica. Kant osserva che nel giudizio sintetico vi è la differenza la quale ei non può spiegare; perciò se non lo nega, dice di non fare un abuso della logica facendola uscire fuori dei suoi limiti. Ma perchè questo? perchè Kant è ancora attaccato al principio d'identità, perciò non può vedere la differenza come cosa intrinseca al pensiero stesso. Egli che ha negato la logica scolastica, perchè con essa non si può ammettere il giudizio sintetico *a priori*, sperimenta l'impossibilità di spiegare lo stesso giudizio, perchè non si libera totalmente dal principio d'identità. Invero: la logica di Kant è formale: si divide in due parti, di cui una è l'analitica, e l'altra è la dialettica che dimostra che l'analitica è logica puramente formale. Il pensiero mentre nell'analitica par cosa sostanziale, addiventa formale nella dialettica perchè si limita all'oggetto.

Queste nostre osservazioni non avemmo voluto che fossero sfuggite al Fischer, il quale ha detto che la Critica di Kant è una pura metafisica, che non vi è ragione di considerare la Critica come propedeutica, che Kant nega la ontologia volfiana, non già la metafisica nello stretto senso. Lungi dal dare un senso positivo alla dialettica di Kant, noi la riteniamo come la prova della formalità della logica considerata nell'analitica. È proprio il contrario di Fischer quello che diciamo noi: perchè egli crede che la dialettica confutando la ontologia confermi l'idealismo dell'analitica; noi invece diciamo che Kant colla sua dialettica prova la formalità della logica trascendentale, perchè l'obbietto, la cosa in se, la differenza in somma mancando alla conoscenza, la dichiara incompleta, quindi vuota e formale. La prova della formalità dell'analitica è la dialettica. E con ciò siamo noi d'accordo colle due prefazioni alle due edizioni della Critica, dove si parla del valore negativo di questo trattato, perchè la cosa in se è impossibile ad essere conosciuta. Lo scopo dunque della Critica, se non è tutto negativo, perchè vi è il lato formale della conoscenza assicurato, è negativo precisamente per la dialettica in se compresa nel giudizio sintetico *a priori*.

Veniamo di nuovo a Kant. L'analitica ha per oggetto il decom-

porre la nostra conoscenza nei suoi elementi puri: per fare ciò, bisogna isolare l'intelletto dalla sensibilità: così si avranno i concetti puri. Bisogna inoltre arrivare ai concetti veramente elementari e primitivi separandoli dai loro derivati: la tavola infine di questi concetti deve essere completa, affinchè abbracci tutto il campo dell'intelletto puro. Il filo che ci conduce alla scoperta di questi concetti puri, è dato dalla funzione dell'intelletto, il quale pensando giudica. Ora giudicare vuol dire riunire le diverse rappresentazioni date dalla sensibilità in una sola conoscenza determinata di un oggetto: questa è l'essenza del giudizio: riunire in un sol pensiero rappresentazioni diverse. La funzione dell'intelletto è l'unità; perciò per analizzare questa funzione nei suoi diversi elementi, bisogna determinare tutte le funzioni dell'unità nei giudizii. Essi sono di quattro classi, di cui ognuna contiene sotto di se tre gruppi. Quella di quantità contiene il giudizio generale, particolare e singolare: quella di qualità l'affermativo, il negativo e l'indefinito: la terza il categorico, l'ipotetico ed il disgiuntivo: e la quarta finalmente il problematico, l'assertorio e l'apodittico. Dopo si espone la tavola delle categorie. La conoscenza non è possibile, dice Kant, senza la sintesi che unisce le diverse rappresentazioni. Perchè questa sintesi addiventi conoscenza, bisogna che non sia un fatto cieco della immaginazione, ma che si faccia secondo i concetti. Ora questa funzione di unire le diverse rappresentazioni è precisamente quella del giudizio, il quale riunisce in virtù dei concetti. Perciò dalle diverse funzioni in cui si suddivide la funzione generale del giudizio si potranno avere i vari concetti dell'intelletto: quindi tante categorie, quanti sono i giudizii. Dalla tavola delle categorie si possono formare altre derivate che Kant chiama *predicabili*, come la *forza* dall'azione e passione, la *presenza* e *resistenza* dalla communità, la *origine*, la *fine*, il *cambiamento* dalla modalità. Divide poi le quattro classi in due, dinamiche, che comprendono quelle di relazione e di modalità, e matematiche, che abbracciano quelle di quantità e qualità. Nota come in ognuna delle diverse classi la terza categoria è il risultato delle due prime: però essa non è un concetto derivato, ma primitivo.

Molte osservazioni si sono fatte sulla tavola dei giudizii e delle categorie presentata da Kant. Tutti convengono nel dire che tanto nei giudizii, quanto nelle categorie manca una deduzione di un giudizio da un altro, manca la vera filiazione delle categorie. Il solo Cohen non sente questo bisogno perchè si accontenta della deduzione delle categorie dai rispettivi giudizii, siccome fa Kant. Ciò nasce dal punto di vista psicologico esclusivamente, in cui fa consistere Cohen la dottrina delle categorie, senza tener conto del lato dialettico, onde deve essere risguardato il problema del giudizio sintetico *a priori*. Difatti: la dottrina del senso intimo è quella che somministra a lui il mezzo per la deduzione delle categorie. Imperocchè se l'oggetto non è dato nell'intuizione, ei dice, non può essere pensato nella sintetica unità di coscienza. Il senso intimo è questa importante posizione: come la sintetica unità dell'appercezione è la più povera rappresentazione in cui niente è pensato, ma solo per essa è pensato ciò che è dato nel senso intimo come esperienza, così anche la particolare sintetica unità della categoria è pura forma del pensiero che sussiste nel diverso dell'intuizione, ovvero, come Kant stesso dice, ha nissun senso senza la sensibilità (1). In tal modo considerandosi il problema del giudizio sintetico *a priori*, non si deve sentire il bisogno della genesi delle categorie, in quanto come leggi delle cose esprimono quel processo che regola la conoscenza in se. L'aspetto puramente psicologico delle categorie rende troppo limitato il campo della dialettica: e Kant invece di regolare le cose dallo spirito, secondo Cohen, regolar dovrebbe lo spirito dalle cose. La mancanza della deduzione delle categorie e dei giudizii dimostra che la filosofia critica non si era elevata al pensiero veramente necessario, da cui si possono dedurre le sue leggi. Fu Fichte che dette il primo l'esempio di questa deduzione delle categorie mostrandole in un necessario incatenamento. Il Trendelenburg osserva riguardo alla tavola dei giudizi che essa è stata presa interamente da Cristiano Volfio, nel quale però il giudizio disgiuntivo è una specie del giudizio copulativo. Non trova ra-

---

(1) Pag. 185. XII. *T. der Erfahrung.*

gione perchè i giudizii di quantità debbano precedere quelli di qualità. Il Volfio, come Kant, pone sotto la quantità i giudizii universali, speciali e singolari, mentre Reimaro enumera solo l'universale ed il particolare, perchè l'individuale non dinota nissuna quantità. Presso Reimaro e Volfio il giudizio indefinito è collocato tra gli affermativi. Nelle *ricerche logiche* specialmente mostra che questo giudizio pel contenuto è negativo, e per la forma è affermativo, e che in se stesso è una maniera tutta artificiale della logica: perciò non merita una classe a parte: lo paragona ad una forma ermafrodita delle piante. Dall'esame di varii aggettivi del latino, del greco, e del tedesco dimostra che esso ha un significato meramente negativo: eccetto, quando un aggettivo è affermativo nella parola e negativo nel significato, come finito, mutabile, mortale, dipendente, ecc.: allora questo giudizio infinito è affermativo. Osserva infine che questo giudizio spesso dinota un semplice difetto, perchè si dia luogo alla riflessione per sapere che cosa sia una cosa, come, se dico non uomo, non cosa (1). Lo Schopenhauer ha detto a questo proposito che siffatto giudizio nella tavola di Kant è come una finta finestra che si pone per simmetria. Chiama anche finte finestre tutte le undici categorie, perchè Kant parla sempre della categoria di causa, e ad essa le vuol tutte riferite (2). Hegel ha considerato questo giudizio come un momento di passaggio dal giudizio qualitativo al giudizio di riflessione, perchè dinota la disproporzione fra il soggetto ed il predi-

(1) V. la sua storia delle categorie, e nelle *ricerche logiche* pag. 279, die formen des Urtheils.

(2) Di questa simmetria kantiana lo Schopenhauer è stato il più fiero nemico: in ogni parte della sua critica la mette in mostra. Rassomiglia la combinazione delle categorie e delle idee ad una chiesa gotica, o ad un giardino francese. Dice le 12 categorie il terribile letto di Procuste, cui ogni cosa al mondo e tutto ciò che all'uomo si presenta, deve essere soggetto. Trova simmetria in tutto, nei principii fondamentali della natura, nelle idee di ragione, nelle tre categorie di relazione che danno tre sillogismi, nella cosmologia dove si trovano le categorie, cioè le quattro tesi ed antitesi. Dice la simmetria la sua altissima guida in tutto il sapere. Vedi pag. 509 e 510, IV. edizione.

Schopenhauer

dell finte finestre

Hegel

cato, e quindi la necessità di un altro giudizio dove si trova la verità; in questo senso ci dice che sono giusti questi giudizii, mentre in se stessi non esprimono nulla. Come esempi reali di questi giudizii che dinotano il passaggio da un momento all'altro del pensiero, ci adduce il furto, la morte, perchè nel furto è negato il dritto, nella morte è negata la relazione tra l'anima ed il corpo (1). Riguardo ai giudizii di relazione osserva il Trendelenburg, che presso Volfio e Melantone il categorico e l'ipotetico sono come l'incondizionato al condizionato, ed il disgiuntivo poi è unito al copulativo. Volfio e Reimaro non parlano dei giudizii di relazione: presso Melantone se ne annoverano quattro, cioè *necesse, impossibile, contingens, possibile*: le tre specie però si trovano negli analitici primi di Aristotele. Secondo il Trendelenburg il giudizio ipotetico si può scambiare col categorico, perchè mentre nel primo la relazione è di effetto alla causa, nel secondo è di accidente alla sostanza: perciò una forma si può ridurre all'altra. Così quando io dico: se un triangolo è rettangolo, il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma del quadrato dei due cateti, avrò un giudizio ipotetico, il quale addiventa categorico levando la condizione. Rispetto al giudizio disgiuntivo osserva che la categoria della reciprocità di azione non ha nulla a fare con quello; poichè qual relazione vi è tra la divisione logica in cui ogni membro si esclude, e la forza che opera l'una sull'altra? La divisione è una operazione logica che non serve alla dilucidazione della reciprocità d'azione. Nelle ricerche logiche dichiara le tre categorie di modalità essere perfettamente subbiettive secondo Kant, mentre secondo Hegel sono obbiettive. Finalmente sulle categorie in generale, dice alcune derivare dall'esperienza, come la particolarità nella quantità, la realtà nella qualità, l'esistenza nella modalità: altre essere puramente astratte; in generale nota essere tutte d'un valore subbiettivo. Nelle *forme dei giudizii* poi dopo aver negata l'esistenza del giudizio indefinito, dimostra la niuna sussistenza della categoria della limitazione. Noi non tralascieremo la lunga critica che fa lo Schopenhauer sulle quattro classi dei giudizii: essa è con-

(1) Vedi Giudizio di riflessione nella scienza della nozione.

nessa colla sua dottrina. L'essenziale differenza tra il metodo di Kant e quello di Schopenhauer è, che quegli parte dal mediato, dalla conoscenza riflessa, costui dalla intuitiva. La filosofia di Kant è scienza dei concetti, quella di Schopenhauer è scienza della conoscenza intuitiva. La confusione della conoscenza intuitiva ed astratta, dice Schopenhauer, è la ragione della poca esattezza tra le forme della ragione e quelle dell'intuizione. Tutte poi derivano da una speciale funzione dell'intelletto, cioè dall'immediata conoscenza di causa ed effetto. È questo il criterio onde censura la tavola dei giudizii. In generale appunta sempre la simmetria, quindi trova superfluo in tutte le quattro classi dei giudizii uno dei tre (1). Dice non costituire tre differenti specie di giudizii l'affermativo, il categorico, e l'assertorio: il categorico è la forma semplice del giudizio. L'apodittico è ipotetico secondo il suo ultimo significato; addiventa categorico per l'aggiunzione di una minore assertoria: se è incerta la minore, si ha il problematico. Vorrebbe distinto in due giudizii il concetto del necessario e dell'accidentale. La derivazione della categoria della reciprocità dal giudizio disgiuntivo prova il kantiano desiderio dell'architettonica simmetria. La tavola poi delle categorie è non solo il fondamento ed il tipo della filosofia di Kant, ma il vero letto di Procuste cui ogni cosa è soggetta. Non trova niuna relazione tra la quantità del giudizio e la proposizione, ogni intuizione è estensiva grandezza, tra la qualità del giudizio e l'altra, ogni percezione ha un grado. Sotto la qualità come si può considerare la semplicità dell'anima? Tralascio molti altri luoghi ove lo Schopenhauer non si risparmia la pena di mostrare la incongruenza della tavola dei giudizii e delle categorie, e gli sforzi che fa Kant per ridurre a furia di sofismi talune idee sotto quei tali giudizii e categorie. Del resto Kant stesso non ritenne la sua tavola come perfetta e compiuta: osserva che molte altre categorie vi si potrebbero aggiungere tratte dalla ontologia. Raccomanda questo facile compito ad altri, perchè egli è occupato in cosa più seria: ed è questa la sola, cui dobbiamo veramente attendere nel proseguimento del nostro lavoro.

---

(1) Al contrario Hegel dice: es ist merkvvürdig, und ein Verdients, dass jede Gattung vvieder eine Dreiheit ausmacht. 513. D. Ab. K. Philos.

CAPO II.

VALORE DELLE CATEGORIE

> Pensare vale conoscere per mezzo dei concetti.
>
> *Anal. trascen.*

Il valore delle categorie kantiane si desume da quello della logica. La critica della ragion pura non è che una logica, poichè la parte più sostanziale di essa è appunto la logica che comprende l'analitica e la dialettica trascendentale. A parte quest' ultima che è tutta negativa, non resta che la sola analitica che è logica pura. Del suo valore Kant ha parlato abbastanza, quando ha detto che considerando essa il pensiero in se, è vera e reale, perchè il pensiero trova nelle sue leggi la necessità ed universalità. Perciò questa logica non è vuota in quanto considera il pensiero che è il vero legislatore delle cose: essa non è esteriore alle cose, ma le contiene nella loro universalità. Il pensiero in questo caso è l'essere proprio del pensiero, cioè l'essere universale. Questa forma delle cose che s'immedesima con quella del pensiero, è viva e reale, come il pensiero stesso che la contiene. La logica antica poneva là le cose, e quà il pensiero, perciò era vuota delle cose, quindi era una scienza morta, e la sua vita, se pure ne aveva, essendo estrinseco il pensiero alle cose, poteva ottenerla accostandosi alle cose. Il pensiero era imitatore delle cose, era una copia di esse: il difficile era trovare una stregua che avesse non dico identificato il pensiero coll' essere, locchè era impossibile, ma che almeno l'avesse avvicinato in certo modo all'essere. Questa è la differenza che passa tra la logica di Aristotele e quella di Kant: ed intendo dire dell'analitica trascendentale solamente. Kant in questa parte ha immedesimato la logica colla metafisica, desiderio antico, perchè già Bruno avea detto esser conveniente convertire l'ente di ragione coll'ente reale. Gli scolastici aveano sempre distinto, come Aristotele e gli aristotelici, la logica dalla metafisica: questa

era obbiettiva, quella formale e subbiettiva. Perciò nel Rinascimento nacque il fastidio di questo formalismo logico, e chi le dichiarò guerra, chi la semplificò, chi la riformò. Era un vero ingombro nella scienza, un vecchiume, al quale la vera vita della scienza non si poteva mai accostare. Che fare? Sbarazzarsene interamente non era possibile: dare vita a questo cadavere? e come si poteva dare anima a questa forma vuota, se il pensiero era esteriore alle cose? due soli casi erano possibili: o abbassare il pensiero alle cose, ed ecco il sensismo: o sollevare le cose al pensiero, ecco l'idealismo. Vita, è vero, si trova tanto nel sensismo quanto nell'idealismo: è certo che il pensiero è immedesimato colle cose: la logica nel sensismo ha anche un po' di vita. Ma se la scienza si è sbarazzato di questo vecchiume nel sensismo, ha perduto la sua dignità, è addivenuta una pura fisica, non è più una metafisica. La logica allora è più una psicologia descrittiva che una scienza assoluta. La vita dunque che la logica ebbe dal sensismo, fu effimera ed appariscente, perchè il pensiero si convertì in senso, e perdette la sua vera vita che nasce dall'essere assoluto. Non restava che sollevare le cose al vero grado del pensiero, perchè si avesse questa necessità delle cose. Era mestieri trasformare le cose, idealizzarle, non considerarle che come relative al pensiero. Così la logica fu vera metafisica: prima la logica era apparentemente necessaria, perchè la sua necessità proveniva dal subbietto fenomenico. E la stessa metafisica era apparentemente necessaria, perchè le mancava quella necessità che non si trova nelle cose sensibili, ma nelle intelligibili che sono le leggi del pensiero. La vera metafisica è la logica, e questo è il passo che ha fatto Kant nell' analitica trascendentale, sebbene non sia poi stato fermo a questo principio in prosieguo: e la prova sono le stesse categorie.

La differenza tra la logica aristotelica e l'analitica trascendentale risponde alla categoria di Aristotele ed a quella di Kant. Kant si è ricordato di Aristotele nella esposizione delle categorie, dicendo che « niuno meglio di lui avrebbe potuto ricercare tutte le concezioni fondamentali. Ma egli non era guidato da alcun principio: le prese, secondo che presentavansi allo spirito e ne riunì dapprima dieci che chiamò *categorie*. In seguito credè tro-

varne ancora cinque altre che aggiunse alle precedenti sotto il titolo di *postpredicamenti;* ma la sua lista non rimase meno imperfetta. Oltreacciò, vi s' incontrano alcuni modi che appartengono alla sensibilità, ed anche un modo empirico, i quali tutti non doveano trovar posto nella tavola delle primitive nozioni dell' intendimento. Egli conta pure dei concetti derivati nel numero dei primitivi, ed alcuni di questi sono stati compiutamente obbliati ». Lo stesso Hegel non ha dato un giudizio diverso sulle categorie di Aristotele, dicendole una raccolta in fretta, un fascio d' idee alla rinfusa. Il Prantl nella sua storia della logica ha mostrato che Kant ed Hegel sono per questo giudizio sopra Aristotele censurabili della loro poca conoscenza della storia della filosofia. Poichè la sostanza aristotelica si determina col tempo e collo spazio, poi colle altre determinazioni qualitative e numeriche nel mondo, e finalmente si mostra operante. La confusione e la fretta è da attribuirsi al libro dei *postpredicamenti* ed alla Topica solamente, libri pseudoaristotelici. Se Aristotele è tutto contrario a Platone, lo è appunto per l'universale reale nella concretezza dell'essere. La ontologica base delle categorie è il reale processo della determinazione, dice Prantl, cioè la sostanza che per mezzo delle altre categorie prende sempre più nuova determinazione (1). Dopo ciò si può rilevare il diverso valore delle categorie kantiane dalle aristoteliche. La categoria di Aristotele è la sostanza, la categoria per eccellenza, ma la sostanza reale, obbiettiva, e se si vuole, naturale. L'oggetto della filosofia antesocratica era naturale, perciò quella filosofia fu piuttosto una fisica. Socrate contrappone ad essa l' universale, il quale non cessa di essere fuori dello spirito per mezzo dello stesso Platone. Aristotele lo riconosce vuoto ed inefficace, e non gli sa assegnare altro valore che il logico o formale. Il vero universale per Aristotele è la sostanza, perciò il suo principio è comune alla fisica ed alla metafisica : la logica è una imitazione subbiettiva rispetto alla metafisica. Ci è una dis-

(1) Pag. 208. IV. Arist: (Kategorien) Geschichte der Logik in Abendlande 1855. Vedi anche la nostra *Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca fino ad Hegel*. Vol. primo.

giunzione tra l'*esse formaliter* della logica e l'*esse realiter* della metafisica, disgiunzione che si è continuata fino a Kant. La conoscenza logica per Aristotele è vera, se è conforme alla metafisica: non ci è un principio che collega il subbietto coll'obbietto. Il principio di Aristotele è il moto che determina la sostanza con tutte le sue qualità, moto, che è principio della natura, ma non del pensiero. È stato il Trendelenburg che ha tentato d'introdurre questo parodosso nella scienza, cioè il moto come principio dell'essere e del pensiero; ma il moto del pensiero ha un significato traslato, dicendosi propriamente delle cose della natura. Il tentativo del Trendelenburg può dare prove di somiglianza, ma non di vero ragionamento: poichè il moto se è proprietà della natura, non può essere che per una quasi somiglianza proprietà del pensiero. Del resto anche pel Trendelenburg il pensiero è copia delle cose; e siccome il pensiero è universale, così non poteva capirsi il valore degli universali che la logica conteneva, quando il principio degli universali non era il pensiero stesso, essendo imitatore delle cose. Il problema piglia altro indirizzo per Kant. E qui bisogna ricordare che undici anni prima della critica della ragion pura, nello scritto inaugurale, sebbene abbia ammessa la stessa dottrina della Estetica trascendentale, pure il Kant discorda dall'analitica. Imperocchè ei ritenne con Malebranche che noi vediamo tutto in Dio, parendogli miglior consiglio di far vela nell'aperto mare del misticismo (1). Kant prima di scrivere la sua Critica ha tentato quasi tutti i sistemi possibili. È stato volfiano, è stato seguace di Hume, è stato fin anco scettico, e da ultimo continuatore della dottrina di Malebranche. La categoria ebbe per Kant diverso valore, secondo i progressi che faceva nello studio delle diverse scuole. Perciò la causa una volta disse, ripudiando la logica antica, che veniva dall'esperienza, e quindi fu al punto di negarla con Hume: ora dice che è idea divina che vediamo in Dio. Nella Critica poi ei afferma che la causalità non è il prodotto della esperienza ma sua condizione, perchè fa l'esperienza possibile. Qui terremo in considerazione due ultimi lavori sopra Kant.

(1) Vedi Cuno Fischer pag. 261.

quello dell'Hartmann e del Cohen. L'Hartmann ha cercato provare il valore delle categorie essere puramente astratto, dalla quale opinione non dissente il Cohen: solamente quest' ultimo prova essere quello perfettamente kantiano, mentre l'Hartmann in opposizione a Kant espone il valore astratto delle categorie. Il punto principale delle osservazioni dell' Hartmann è questo: tutte le categorie si possono ridurre a quella di causa da cui nascono le altre. Ora la causa è immanente e trascendente, perchè modifica la nostra sensazione: dunque è obbiettiva, reale, dunque è dessa la cosa in se che non ha più significato negativo ma positivo. Imperocchè per qual ragione si dice differire il *prius* dal *posterius?* appunto per l'esperienza; dunque se è impossibile la causa senza la successione, se è impossibile la successione senza il tempo, segue la causa essere reale, perchè reale è la successione che la determina, e reale è ancora il tempo. Perciò l' Hartmann non può convenire perfettamente collo Schopenhauer che, sebbene ammise la successione empirica senza la causa, negò l'obbiettività del tempo. Da ciò nasce che non solo tempo e spazio sono forme delle cose, e così confutasi la Estetica di Kant, ma che anche le categorie sono forme della cosa in se, e quindi sono pure astrazioni delle cose. Invero: l'Hartmann conviene col Trendelenburg che al dilemma di Kant, le categorie o vengono dall' esperienza, o fanno l'esperienza, si deve aggiungere la terza possibilità; cioè la concordanza dell'immanente col trascendente, ovvero delle forme del pensiero coll'essere. Prova la necessità di questa terza possibilità, la quale deve essere esclusa da coloro che ammettono la cosa in se come limite del concetto, dalla necessità stessa che accompagna le categorie la quale è indipendente dall'arbitrio dell'intelletto. P. e. nella categoria della causalità non possiamo a piacere dichiarare *A* effetto, o causa, ovvero *B* causa od effetto. Eppure questa stessa necessità dovea far capire allo Hartmann che essa è assoluta in quanto non dipende dalla esperienza, ma in quanto è necessaria allo spirito. Egli stesso confessa che metafisicamente le categorie si sollevano sopra ogni arbitrio, non sono poste a piacere, non sono subbiettive ed individuali, non accidentali esistenze alla mia natura, ma necessarie logiche forme che domina-

no la ragione (1); non è dunque l'esperienza che conferma la loro necessità, ma lo spirito stesso, ovvero la ragione. L'aver voluto ridurre le categorie ad astrazione non toglie che non sieno necessarie; ora questa necessità non la dà l'esperienza. Il Cohen però comprende la diversità tra la successione ed il principio di causa: nella percezione, ei dice, noi sentiamo che *b* segue da *a*: nella causalità invece noi pensiamo che *a* produce *b*. L'esperienza può darci solo una universalità comparativa, non assoluta. Donde nasce dunque la categoria secondo Cohen? dalla riflessione sopra ciò che noi possediamo dalla esperienza. Siccome il Cohen rifiuta la categoria come innata, è costretto ad accettarla come acquisita. Ora la categoria è falsa come innata, in quanto che è la stessa cognizione il cui processo deve spiegare Kant, ma è vera come innata in quanto che rende possibile la cognizione e quindi la esperienza stessa. Rendere possibile la esperienza vale rendere possibile la cognizione. La categoria rende possibile la cognizione in quanto è legge che sintesizza il vario dell'intuizione: questa legge è innata allo spirito, perchè la sua necessità viene dalla ragione. Ora il Cohen vuole la necessità non come misura, non come regola che congiunge il vario dell'intuizione, ma come valore il quale è diverso da quello somministrato dalla percezione. La categoria esprime la sintesi operata dall'intelletto: così ei si allontana da Hume. Ma se non si ammette la legge, la regola necessaria intrinseca allo spirito con cui questa sintesi si fa, allora è impossibile questa produzione. Non è la categoria la sintesi, ma la possibilità della sintesi, ovvero la possibilità del giudizio sintetico *a priori*. L'*a priori* se è condizione dell'esperienza, se è indipendente dalla esperienza, viene da noi, dallo spirito: dunque deve essere già innato allo spirito come funzione, come attività dello spirito stesso. Ora se la categoria è, secondo Cohen, l'astratto della esperienza, riconosce il suo fondamento dalla esperienza stessa: mentre Kant dice che il fondamento suo è il nostro spirito. Egli osserva al Cuno Fischer, il quale disse che l'universalità e necessità non può avere origine da una psicologica cognizione, diversamente le categorie sarebbero oggetti di espe-

(1) Pag. 116. Critische Grundlegung des trascendentalen Realismus.

rienza, che così confonde gli oggetti di esperienza colle condizioni della possibilità della esperienza. Ma le condizioni dell'esperienza sono indipendenti per origine dall' esperienza, dunque niente dell'esperienza è in esse: ed allora non resta che il solo innato *a priori* che può fare la esperienza possibile, e quindi la cognizione sintetica. Cohen fa dell'esperienza l'*alfa* ed *omega* della cognizione, perchè le categorie sono astrazioni dell' esperienza. Il lavoro che si è fatto sopra Kant per dichiararlo un positivista ha avuto origine dal Bona Meyer che vi ha voluto trovare o meglio compiere la parte psicologica della cognizione: il Cohen allora ha potuto fare di Kant un Herbart levando tutto quello che egli ammise come innato. Perciò egli ridusse il problema capitale di Kant alla questione, se le idee sono innate od acquisite. Il lavoro psicologico del Bona gli ha aperto la via a dimostrare che Kant ha dato un nuovo concetto della esperienza. L'Hartmann finalmente ha tratto dal Kant il fondamento del realismo movendo dal principio di causa come obbiettivo. Ecco che cosa è avvenuta di Kant per mano dei positivisti.

La categoria kantiana è *necessaria funzione* od *azione dell'intelletto:* così s'intende salvare l'obbiettività della categoria. Si riconosce la stessa azione dell'intelletto nel giudizio e nel concetto. Poichè si osserva che « la stessa funzione che dà l' unità alle diverse rappresentazioni nel giudizio, dà anche l'unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni nell' intuizione: questa unità è il concetto puro dell' intelletto ». Questa si può dire una vera scoperta nella filosofia: poichè molti si accordano nel dire che il giudizio ed il raziocinio sono funzioni della mente: ma rispetto all' idea o concetto, si dice o che venga dall' esperienza (il sensismo), o che venga da Dio (misticismo), o che sia innata (subbiettivismo). Kant invece dice che la categoria è un'azione spontanea dell'intelletto: ecco il solo senso d'innato che si attribuisce alla categoria ; ed in questa azione ci ripone la ragione della obbiettività della medesima. La categoria kantiana non è come l'aristotelica, cioè la sostanza naturale, ciò che si dice la cosa in se esistente fuori lo spirito: no, è il pensiero dell'essere, o l'essere pensato. Compiuto l'essere come dato per mezzo della sensibilità,

resta l'essere come pensato per la categoria; perciò l'essere stesso in quanto dato è cieco senza la categoria, come è vuoto l' essere stesso pensato senza l'intuizione. L'essere della categoria è appunto questa azione dell'intelletto, per cui riduce ad unità il vario sensibile. Questa unità è la categoria, perciò è un prodotto dello spirito, è un'azione innata della mente. La categoria rende possibile l'esperienza in quanto la fa intelligibile: questa intelligibilità è virtù propria della mente. La categoria può dirsi un dato, ma non dell'esperienza, come è l'elemento sensibile, è un dato dello spirito, cioè è una vera azione dello spirito stesso. D'innato Kant ha ammesso la sola virtù intellettiva della mente che illumina l'esperienza, non l'innato di Leibnizio, perchè il suo criticismo che deve esaminare la possibilità della cognizione, glielo vietava. Così la logica è metafisica, perchè l'idea è logica e nello stesso tempo reale, quanto è reale il valore della mente che la concepisce. Il prof. Bertini non ha compreso questo punto importantissimo della filosofia kantiana, quando sostiene che l'intelletto è funzione intuitiva, non discorsiva. Imperocchè egli dice: come potrebbe l'intelletto applicare i suoi concetti ai dati del senso, se quelli non sono dati anche a lui? e come possono essergli dati se non per intuizione? Perciò la spontaneità dell'intelletto non consiste nel porre l'oggetto come vuole Kant, ma nella presenza immediata ineluttabile dell'infinito alla mente (1). Ma come si può richiamare a vita questa ipotesi di una pigra filosofia da Kant già ripudiata? La categoria come dato intuitivo non spiega la conoscenza nella sua origine, perchè presuppone sempre quella possibilità della conoscenza che la Critica deve manifestare. Il Bertini dice che ci vuole un paradigma sempre che precede la cognizione, perchè questa si faccia secondo quello: così dice anche che ci vuole una norma al soggetto senziente per riferire alcuni sensibili allo spazio, altri al tempo. Il Bertini vuole l'idea dello spazio prima dello spazio: così vuole anche la categoria prima della categoria stessa. La cognizione è una, e come una bisogna spiegarla. La presupposizione del paradigma invece di sciogliere il modo onde avviene la cogni-

---

(1) V. pag. 96. La filos. delle scuole italiane.

zione, la complica, perchè per averla bisogna comprendere il paradigma, e poi applicarlo al dato intuitivo: mentre Kant dice che la categoria è l'unità del vario sensibile, questa unità è pure atto della mente. Comprendere il paradigma significa presupporre un altro conoscere che Kant ci spiega: tralascio che la esistenza di esso è una mera ipotesi. Ma quale è la ragione onde si sostiene questo paradigma nella scienza? per salvare la cognizione dal subbiettivismo e dallo scetticismo. Ora il punto dove Kant può dirsi forse un subbiettivista, è più nell'Estetica che nell'analitica: nella Estetica si dinota il valore degli obbietti consistere nella loro fenomenalità, mentre Kant dice nell'analitica le categorie come funzioni necessarie dello spirito essere il vero obbietto degno e proprio della mente. Colla Estetica trascendentale si è distrutto il sensismo; poichè si è spiegato che cosa è la sensazione: coll'analitica poi si è posto il fondamento della realtà della cognizione in un atto necessario ed universale dello spirito. Il Bertini osserva che questa necessità non spiega la realtà della cognizione: e ciò dipende dal credere che l'obbietto debba essere od un sensibile, ovvero un intelligibile fuori la mente. Mentre Kant colla sua Critica ha mostrato che la cognizione richiede un oggetto non sensibile, ma un intelligibile intrinseco alla mente medesima. Il problema kantiano è tutto nella periferia dello spirito: e così avesse proseguito sino all' ultimo il Kant; avrebbe risoluto pienamente il problema della scienza. Kant ha incominciato da vero idealista, ed ha finito col distruggere ciò che avea edificato, come vedremo. Ma la vera conoscenza del valore della categoria kantiana si mostra nella deduzione dei concetti.

CAPO III.

LA DEDUZIONE DEI CONCETTI.

> Se le categorie non sono derivate dalla natura e non si regolano sopra di essa come sopra il loro modello, (diversamente sarebbero empiriche) si tratta di sapere come la natura al contrario si regola necessariamente sulle categorie.
>
> *Analit. dei concetti. 2. ediz.*

Colla deduzione dei concetti si vuol provare come essi si possono rapportare *a priori* agli oggetti. Tutto al contrario di Locke che dedusse l'obbiettività dei concetti dalla esperienza, Kant dice che non bisogna risolvere questo argomento con una questione di fatto secondo la filosofia empirica, la quale ha spiegato come dai concetti particolari ci eleviamo ai concetti generali. Io non so come il lavoro del Cohen si possa concordare con queste parole di Kant. Egli è mestieri, dice Kant, sollevarsi alla questione di dritto, cioè bisogna fare la deduzione trascendentale circa il modo come le categorie si obbiettivano. Ma se secondo Cohen le categorie sono astrazioni sul dato intuitivo, come lo spazio stesso, se esse non sono un dato dello spirito tutto proprio a lui, come Kant si proponeva questo problema? La questione è propriamente questa secondo Kant: come le categorie le quali sono pure condizioni del pensiero possono avere un valore obbiettivo, ovvero rapportarsi agli obbietti? Dunque le categorie preesistono già al dato intuitivo, anzi ne sono indipendenti: sono un dato per la possibilità della conoscenza, come lo spazio lo è pei fenomeni. Sono innate e non sono la cognizione, ma presuppongono la cognizione: sono la cognizione *in fieri*, non *in facto;* questo non ha visto Cohen. Potrebbe darsi, dice Kant, che tra l'intuizione ed il pensiero non vi fosse nissuna corrispondenza, nissuna sintesi, in modo, che i concetti sarebbero vuoti e senza significato? Rifiutiamo in prima l'esperienza che possa dare un valore obbiettivo ai

concetti, perchè vogliamo una regola assoluta, universale per la quale i concetti si riferiscono agli obbietti; questa regola non la può dare l'esperienza. Che anzi, osservando bene si deve dire che non è l'esperienza che dà questi concetti, ma sono questi che fanno possibile quella: dunque senza questi concetti non ci è oggetto d'esperienza possibile. E siccome l'intelletto è l'autore di questi concetti i quali rendono possibile l'esperienza, ovvero gli oggetti, così l'intelletto può dirsi l'autore dell'esperienza. Vediamo come ciò è possibile.

Prima di tutto, dobbiamo ricordare che quì si presentano tre diverse maniere, con cui Kant ha esposto la deduzione dei concetti. Nella prefazione alla prima edizione dice che questo punto dell'analitica gli è costato più fatica, e spera che la sua pena non sia perduta. Ciò si capisce, perchè è questo il luogo da cui dipende il valore di tutta la Critica: perciò valeva la pena di ritoccare negli scritti posteriori questa parte. Esaminiamo in prima il più facile di questa dottrina, ch'è nei Prolegomeni dove il problema è molto semplificato, ma nella sua soluzione perde non poco di originalità. Come la matematica pura, ei dice, suppone le intuizioni del tempo e dello spazio ; così la pura scienza della natura suppone le categorie che servono a tutte le intuizioni. Vi sono molti giudizii sintetici che formano la pura scienza della natura in istretto senso. Se la natura è l'oggetto dell'esperienza, la sua scienza è scienza della natura: quindi le condizioni dell'esperienza sono le condizioni della scienza della natura. Ma l'esperienza sussiste pei giudizii obbiettivi che sono diversi dai subbiettivi, ovvero dai giudizii di percezione : dunque solo per la necessità una cosa può valere per ogni coscienza. E sono appunto le categorie le leggi ultime della coscienza che giudica: sono esse le condizioni dell'esperienza, ovvero della scienza della natura. È questo il compendio di ciò che si trova nei Prolegomeni: è un lavoro analitico, molto chiaro certamente: manca però la vera costruzione della conoscenza obbiettiva, la quale è possibile per l'immaginazione e per l'unità di coscienza. Kant ha detto che questo punto era oscuro nella prefazione alla seconda edizione: se ci è chiarezza nei Prolegomeni, è certamente a danno di una dottrina molto

interessante in questa parte. Per altro bisogna conchiudere, che se il lavoro della prima edizione era oscuro, quello della seconda edizione debba essere più chiaro. Questa confessione di Kant non ci può far convenire collo Schopenhauer che dice la prima forma essere più semplice, più schietta, e più chiara della seconda. Io non parlo di mutazione di dottrina, perchè ciò è soltanto nella immaginazione degli scrittori: se ci fosse un punto in cui Kant avrebbe dovuto discostarsi dal suo idealismo, era proprio questo. Ed io invoco l'autorità di un autore certo non sospetto al Fischer che preferisce la prima edizione, ed è quella del Cohen, il quale afferma « il trascendentale idealismo è nel secondo, come nel primo lavoro, insegnato e garentito (1).

Noi dobbiamo distinguere, dice Kant nella prima edizione, una sintesi dell'intuizione, per la quale le diverse rappresentazioni date dalla sensibilità sono riunite secondo la sua formale originaria ricettività del tempo e spazio. Questa sintesi intuitiva è congiunta colla sintesi riproduttiva dell'immaginazione. Ma perchè si possa avere p. e. la conoscenza d'un numero, fa d'uopo che io abbia coscienza che le unità che ho presenti, le ho aggiunte successivamente le une alle altre. Ci bisogna dunque la coscienza di questa unità della sintesi, ovvero la sintesi della ricognizione nel concetto. La conoscenza dunque di un oggetto si ha, quando ci è questa unità sintetica nei diversi elementi della intuizione. Ora questa unità è impossibile, se la sintesi non riduce l'intuizione ad una regola che è il concetto dove si uniscono gli elementi diversi. Ogni conoscenza esige un concetto generale che è la regola: perciò per ogni oggetto è necessario il relativo concetto ed un principio trascendentale, senza di che non si può aver concetto dell'oggetto, ovvero l'appercezione trascendentale, che è diversa dall'appercezione empirica, o senso intimo. Come lo spazio e tempo sono l'unità delle varie intuizioni della sensibilità, così l'unità numerica dell'appercezione è il principio *a priori* di tutti i concetti. Questa unità di coscienza sarebbe impossibile, se lo spirito nella conoscenza del diverso non avesse coscienza dell'unità della

(1) Pag. 146. Opera citata.

funzione, per cui lega il diverso stesso sinteticamente in una unità. Ed è appunto nel concetto dove i vari fenomeni si legano insieme: il concetto perciò è quello che contiene un rapporto all'oggetto. Questo rapporto è l'unità necessaria di coscienza, cioè la sintesi del diverso operata dallo spirito. Questa unità è necessaria, *a priori;* perciò la realtà obbiettiva della conoscenza empirica riposa sulla legge, che i fenomeni debbono essere sommessi all' unità sintetica, cioè all'unità necessaria dell'appercezione. L' unità sintetica delle percezioni è la forma dell' esperienza operata secondo i concetti : quindi non è una sintesi contingente, perchè i fenomeni si fondano sopra un principio trascendentale dell' unità secondo le leggi necessarie ed universali. E sono appunto le categorie che hanno questa necessità, la quale poggia sul rapporto tra i fenomeni e l'appercezione originaria. Perciò la natura essendo una moltitudine di rappresentazioni dello spirito, risiede nell'appercezione trascendentale, per cui è possibile un oggetto dell' esperienza. Kant si esprime molto più chiaro nella 3.ª sezione. I fenomeni sono dati: ma ogni fenomeno ha una diversità; ci vuole perciò una facoltà che sintesizza questi diversi elementi : è l' immaginazione che riduce in una immagine il diverso dell' intuizione. Ma riproducendosi queste immagini, ci bisogna una regola la quale nasce dall' affinità dei fenomeni, i quali non possono associarsi senza l'unità dell'appercezione. Il punto più importante nella costruzione dei concetti è affidato all' immaginazione, per cui da una parte sono uniti gli elementi diversi dell'intuizione, e dall'altra si radunano per l'unità necessaria dell' appercezione pura. La sensibilità e l' intelletto si uniscono nella funzione trascendentale dell'immaginazione. Così nascono i concetti che rendono possibile l' unità formale dell' esperienza, e così si ha il valore obbiettivo dell' esperienza. I principii della ricognizione del diverso che dinotano la forma dell'esperienza in genere, sono le categorie, sulle quali si fonda tutta l'unità formale nella sintesi dell' immaginazione. Siamo noi dunque che introduciamo l' ordine nei fenomeni, cioè, è il nostro spirito che pone questa sintesi la quale è subbiettiva ed obbiettiva, perchè essa contiene i principii del conoscere in genere un obbietto. Dunque l' intelletto è la facoltà di dare le

regole, mentre la sensibilità ci dà le forme; le regole sono le leggi in quanto sono obbiettive. L'intelletto è la legislazione della natura: così la sensibilità addiventa conoscenza, per mezzo cioè dell'unità dell'appercezione, per cui i fenomeni addiventano leggi necessarie dell'esperienza. L'intelletto puro è nella categoria la legge dell'unità sintetica di tutti i fenomeni, e così l'esperienza è possibile per la forma.

La dottrina che si legge nella seconda edizione intorno alla deduzione dei concetti, non è niente diversa dalla prima; la sostanza è la medesima, sebbene l'ordine è un po' variato, appunto per evitare l'oscurità della prima forma. Ecco quello che vi si contiene. Il legame delle diverse rappresentazioni non può aver sede nel senso: esso è un atto dell'intelletto, perchè non si trova negli oggetti: è una sintesi che si deve presupporre a qualunque analisi. Questa sintesi importa l'unità della diversità: quale unità non è la categoria dell'unità, perchè ogni categoria si fonda nella funzione logica del giudizio in cui si racchiude il legame. Questa unità è nel principio dell'unità dei diversi concetti nel seno dei giudizii; epperò costituisce la possibilità dell'intelletto stesso. Le rappresentazioni non possono essere pensate, se non sono accompagnate dall'*io penso*, cioè dall'appercezione pura ed originaria, ovvero dall'unità trascendentale della coscienza, per la quale tutte le rappresentazioni sono mie. Ma bisogna avere la coscienza di questa sintesi per avere l'identità di coscienza in queste rappresentazioni, cioè l'unità analitica dell'appercezione suppone l'unità sintetica. L'unità sintetica delle diverse intuizioni è il principio dell'identità della stessa appercezione. Il legame dunque non è negli oggetti, ma nell'intelletto, è sua operazione: è il principio più elevato della conoscenza umana. Se lo spazio e tempo rispetto alla sensibilità è il principio supremo della possibilità dell'intuizione, questa unità sintetica dell'appercezione è il principio della possibilità dell'intelletto. L'unità di coscienza è la sola che costituisce il rapporto delle rappresentazioni ad un oggetto, cioè il loro valore oggettivo: è la condizione obbiettiva della conoscenza: l'intuizione addiventa oggetto per essa. E la forza del giudizio che tutta consiste nel vocabolo *è*, esprime la riunione delle cono-

scenze date all'unità oggettiva dell'appercezione, in quanto nel concetto di un oggetto si trovano raunate tutte le diverse intuizioni. Così si distingue l'unità oggettiva dell'appercezione dall'unità subbiettiva della coscienza, che è empirica, come determinazione del senso interno. Intanto l'atto dell'intelletto per cui le diverse rappresentazioni date sono riunite all'appercezione, è la funzione logica del giudizio: per questo mezzo sono quelle ricondotte all'unità di coscienza. Ma le categorie sono funzioni del giudizio, dunque per esse il diverso delle intuizioni è ricondotto all'unità di coscienza; perciò la categoria rappresenta un oggetto pensato, e l'intuizione un oggetto dato. Il pensiero d'un oggetto addiventa conosciuto, in quanto il suo concetto si rapporta all'oggetto dei sensi. Le categorie sono forme del pensiero, che non ci fanno conoscere alcun oggetto determinato. La sola unità dell'appercezione è il principio della possibilità della conoscenza *a priori*, poichè per essa si concepisce l'unità del vario sensibile. Intanto le categorie che sono forme semplici del pensiero, si applicano agli oggetti per mezzo della sintesi trascendentale dell'immaginazione la quale non è solo riproduttiva, ma è opera dell'intelletto sulla sensibilità. Qui Kant fa una digressione mostrando che da questa dottrina segue che conosciamo noi stessi come apparenza, non in se medesimi: allo stesso modo come noi comprendiamo le cose quali ci appariscono, non in se stesse, perchè l'intuizione sensibile è destinata a farci conoscere l'apparenza delle cose, non già la loro natura in se medesima. Dopo ciò si spiega come per le categorie gli oggetti sensibili possono essere conosciuti *a priori*. Se nello spazio e tempo si trova già una sintesi della diversità delle intuizioni, questa sintesi importa che gli elementi diversi dell'intuizione sieno sottoposti alle categorie: e come l'esperienza è conoscenza di percezioni legate tra loro, così le categorie sono condizioni della possibilità dell'esperienza. Così io passo dalla sintesi di una casa che nell'intuizione rappresenta il solo spazio, alla categoria della quantità che è un'altra sintesi dell'intelletto. Come vi è un accordo tra i fenomeni e la forma dell'intuizione sensibile, così vi è un legame tra i fenomeni e la forma dell'intelletto. L'immaginazione lega gli elementi diversi dell'intuizione sensibi-

le: essa dipende dall' intelletto per la sua sintesi intellettuale e dalla sensibilità per la diversità degli elementi dell'apprensione. Ma siccome la sintesi empirica dipende dalla sintesi trascendentale, e quindi dalle categorie, perciò tutti i fenomeni sono dipendenti dalle categorie. La natura *materialiter spectata* dipende dalla natura *formaliter spectata*.

Noi non vogliamo trasandare alcune osservazioni che ha fatto l' Hölder sul confronto tra le due forme della deduzione dei concetti. Egli osserva che siccome il lavoro della prima edizione è sintetico e non analitico, come sono i Prolegomeni, perciò non è posto il fatto della scienza della natura per conchiudere l'uso delle categorie alle intuizioni. Il problema è messo così: con quel dritto adoperiamo i concetti alle intuizioni? ovvero, come le subbiettive condizioni del pensiero addivengono obbiettive? Il subbiettivo del pensiero addiventa obbiettivo congiungendosi all'intuizione; le categorie sono subbiettive, prima che sia data la prova della loro obbiettività. Il problema suppone che le intuizioni non possano adattarsi crudamente ai pensieri, e la soluzione sta nel far vedere la loro relazione. Appresso, il problema è posto altrimenti, cioè se è possibile la congiunzione dei fenomeni, è solo possibile per le categorie. E siccome si deve dimostrare che la congiunzione deve essere possibilmente reale, locchè deve provare il problema posto prima, così è più esatto il modo onde si pone il primo problema. Intanto è il secondo problema, che si accetta nella prima edizione: si vuole spiegare come è possibile quel giudizio istintivo che facciamo percepende un albero, una casa, un uomo. La deduzione della prima edizione parte dal fatto dell'esperienza come unione di tutte le intuizioni in un tutto, e quindi si vuol sapere come si adoperino i nostri pensieri a tutte le intuizioni. Mentre nei Prolegomeni e nella introduzione alla 2.ª edizione l'esperienza è presa scientificamente, nella deduzione della prima edizione l'esperienza non è la scientifica conoscenza, ma il complesso di giudizii che si formano istintivamente, e che la scientifica riflessione ritrova già dati. Premette inoltre Kant un apparato nella prima edizione che non si trova nei Prolegomeni, per provare l'obbiettivo valore delle categorie, e come per esse sia possibile l'esperienza. E si dice che

tutte le rappresentazioni sono particolari, perciò vi è bisogno della sintesi dell'apprensione per cui si uniscono, e della sintesi di riproduzione per cui le passate si annodano alle presenti: occorre perciò la sintesi riproduttiva dell'immaginazione. Ma a tal uopo è essenziale una regola detta associazione delle rappresentazioni, regola necessaria, obbiettiva per le leggi che si fondono nella coscienza: queste leggi sono le categorie, i concetti che fanno propriamente l'oggetto: e perciò è anche necessaria la sintesi della ricognizione nel concetto, perchè l'*io* del concetto e l'*io* che sottopone a quello l'intuizione, sieno identici. L'unità di coscienza è condizione assoluta della ricognizione. Nè è a dimenticare l'immaginazione la quale più si avvicina all'intelletto che al senso, perciò è un intelletto inconscio. Il suo uffizio è la sintesi del diverso: come l'intelletto forma pensieri, concetti, giudizii, così l'immaginazione costruisce l'intuizione. L'unità dunque delle percezioni diverse è operata dall'immaginazione, ma è portata dall'intelletto alla coscienza. L'intelletto pensando si ricorda delle regole, secondo cui le intuizioni sono innanzi a se venute. Si distingue la empirica dalla pura immaginazione, la produttiva dalla riproduttiva o trascendentale, ed alla doppia immaginazione risponde un doppio intelletto, l'empirico che porta alla coscienza la riproduttiva sintesi dell'immaginazione, ed il puro la trascendentale immaginazione. L'*io* dunque è ricettivo nella sensibilità, è spontaneo quando è empirico intelletto, è immaginazione quando si riferisce alle sensazioni, è *a priori*, se riguarda le sole leggi senza le sensazioni. Venendo all'altra forma della seconda edizione osserva l'Hölder che, mentre nella prima Kant muove dalla esperienza ordinata in determinata maniera, nella seconda parte dal diverso come congiunto: congiunzione che è opera dell'intelletto. Qui è distinto l'intelletto dalla immaginazione, sebbene alle volte, come nella prima, ci è oscurità tra intelletto in istretto ed in ampio senso il quale è l'immaginazione. La congiunzione dei fatti generali è affidata all'unità di coscienza, condizione della quale è la categoria: è questa la caratteristica della seconda forma nella deduzione dei concetti. L'unità di coscienza è detta trascendentale unità, od identità di appercezione, pura originaria

apprensione, che differisce dalla empirica in cui non vi è riguardo all'unità dell'*io*. In alcuni luoghi è distinta l'appercezione dall'unità di appercezione, che esprime le regole prescritte dalla coscienza alle diverse rappresentazioni. Ordinariamente è l'unità di appercezione l'istesso che l'identità di appercezione, e s'identifica coll'appercezione pura. Allontanandosi dalla prima edizione chiama l'identità del proprio *se*, originaria appercezione: ivi era distinto l'inconscio *io* dall'*io* conscio: nella seconda edizione, l'identico *io* esprime l'originaria appercezione nel primo senso, perchè l'unità analitica di appercezione suppone la sintetica. Va da se compreso poi che la legge di questa congiunzione sia per le categorie, per cui avviene l'unità sintetica di appercezione. Si prova la congiunzione delle rappresentazioni essere condizione, per cui è possibile la conoscenza intellettiva. Si determina il concetto della obbiettiva unità di coscienza, che è il congiungimento delle diverse intuizioni, le quali fondate sulla necessità di legge della coscienza sono valevoli per ogni soggetto; così quella differisce dalla subbiettiva unità di coscienza. Viene la definizione del giudizio come forma in cui si esegue la necessaria congiunzione, e quindi l'accordo necessario delle intuizioni colle categorie. Il punto in cui la prima forma differisce dalla seconda è la definizione del giudizio obbiettivo che si trova anche nei Prolegomeni. Il primo stadio della deduzione delle categorie nella seconda edizione è formato dalle categorie, come condizione del giudizio. È mantenuta la differenza della doppia sintesi dell'intelletto della prima edizione, sintesi conscia dell'intelletto e sintesi inconscia, cioè la immaginazione per mezzo della sintesi intellettiva e figurata. L'intelletto conscio delle categorie è il puro intelletto della prima edizione: la sintesi figurata è la congiunzione reale. Quì, come nella prima edizione, è la sintesi trascendentale che costruisce. Il secondo punto della deduzione è che alle intuizioni si adopera il giudizio congiungente, che il mondo fenomenico è costruito dalla immaginazione secondo le norme delle categorie.

L'Hölder ha cercato di portare un po' di luce in questo laberinto che si trova nella Critica: le sue osservazioni tendono a mostrare la maggiore chiarezza che è nella seconda edizione rispetto

alla prima; noi non possiamo dissentire dalla sua opinione, perchè conforme alle stesse intenzioni di Kant. Per altro delle oscurità si trovano anche nella seconda edizione, certamente minori di quelle della prima. Lo Schopenhauer ha detto che la prima forma è più semplice e schietta della prima: ma è possibile che, mentre Kant si proponeva nella seconda edizione di essere più chiaro, gli sia mancata la capacità di esserlo? Se lo Schopenhauer afferma che nissuna chiarezza si trova in mezzo alle tante volte ripetute espressioni di cognizione, riproduzione, associazione, apprensione, unità trascendentale di appercezione, mi pare che ciò possa dirsi non solo della seconda, ma anche della prima forma del lavoro. Ma è mestieri rivolgersi all'apprezzamento del valore della deduzione dei concetti nella scienza, e propriamente al problema della dialettica che è l'unico cui sono dirette le intenzioni di tutta la Critica.

CAPO IV.

L'*IO PENSO* DI KANT.

> « L'intelletto puro è dunque nelle categorie la legge dell'unità sintetica di tutti i fenomeni, e perciò egli rende dapprima ed originariamente possibile l'esperienza quanto alla forma »
>
> *Deduz. dei conc. 1. ediz.*

Se noi vogliamo ridurre in breve la suesposta dottrina kantiana, dobbiamo esprimerci in poche parole. Kant ha voluto spiegare il valore delle categorie, mostrando come esse hanno fondamento nella sintesi originaria della coscienza. L'intendere non è possibile senza la categoria, come il sentire non può succedere senza la forma dello spazio e tempo. Ma la conoscenza vera non istà, nè nella sola intuizione, nè nella sola categoria, perchè la prima è cieca, la seconda è vuota. Pensare, dice Kant, è diverso dal conoscere: il pensare è un possibile per la categoria; ma il cono-

scere è reale per la categoria e per l'intuizione. Ma come il pensare, possibile per la categoria, addiventa reale conoscere? come la categoria addiventa intuizione? quale è la condizione indispensabile per conoscere? è la sintesi della coscienza. Non basta la categoria sola per ispiegare la conoscenza: bisogna ridurre il vario dell'intuizione all'unità. È vero che ciò avviene per la categoria; ma questa sola non basta: bisogna che ci sia la identità di coscienza nella diversità delle intuizioni: bisogna che la categoria che è per se riduzione del vario all'uno, sia accompagnata dalla coscienza; bisogna che l'intelligibile sia cosciente, ovvero che sia intelligente. Perciò è necessario la sintesi del vario della intuizione operata prima dalla immaginazione e poi dalla unità di coscienza, per cui avviene la vera cognizione del sensibile. Kant esamina l'*a priori* della cognizione: il primo è il tempo e spazio, il secondo è la categoria: ma questi due *a priori* sono la possibilità del conoscere. Per mettere veramente in atto il conoscere, ci bisogna un ultimo *a priori*, che è condizione indispensabile ed assoluta, l'unità di coscienza; di modo che la categoria è funzione, è un modo di operare di questa unità di coscienza. Non è la categoria che spiega il conoscere: no, è la sintesi della coscienza che determinandosi in tanti modi, quante sono le categorie, compie il giro del conoscere. Come dunque si deve dire questa sintesi della coscienza? la protocategoria kantiana. Intendere vale ridurre all'uno il vario, al concetto l'intuizione: ma l'unità di coscienza è la condizione di questa riduzione, dunque da essa dipende l'intellezione. Qui è la soluzione del problema kantiano: e perchè? Il problema di Kant era: come è possibile il giudizio sintetico *a priori*, come è possibile la metafisica, come è possibile la cognizione, la esperienza. Alla esperienza bisogna dare l'occhio dell'intelligenza mediante l'elemento intellettivo; la cognizione sta nel giudizio sintetico *a priori*, perchè il giudizio analitico suppone il sintetico. L'unico problema è, come è possibile la sintesi nel giudizio. La sintesi suppone due elementi diversi, uno opposto all'altro, uno dalla esperienza, ed un altro dall'intelletto; questo non ha visto Cohen riducendo tutta la cognizione kantiana alla esperienza. Tutte le conoscenze incominciano coll'esperien-

za, ma non tutte derivano da essa, perchè ne sono indipendenti: e donde vengono? dallo spirito. È l'*a priori* che deriva dallo spirito. Il problema suppone due dati: come si congiungono, essendo così diversi? Quando Kant dimanda: come è possibile la esperienza, vuol sapere come è possibile il conoscere della esperienza, e quindi come è possibile la cognizione. Se la cognizione fosse possibile per la esperienza, Kant non si avrebbe proposto questo problema sotto l'aspetto del giudizio sintetico *a priori*, il quale suppone due elementi diversi. La possibilità della esperienza sulla quale batte e ribatte il Cohen, suppone qualche cosa che crea l'esperienza stessa come cognizione. Perciò l'esperienza sarà preludio della conoscenza, ma il suo compimento spetta alla categoria come occhio, come luce della esperienza stessa. Il fatto della cognizione è esaminato da Kant nella introduzione alla Critica: il dritto poi della medesima è esaminato nella Estetica e nell'analitica, e propriamente quì, nella deduzione dei concetti, ove si parla del valore della categoria; imperocchè quì si trova spiegato quale è il dritto, per cui la cognizione addiventa reale ed obbiettiva. La deduzione delle categorie vuol dire la legittimità della cognizione. E dove si legittima la cognizione, ovvero il giudizio sintetico *a priori?* là, dove è spiegata la cognizione, cioè in questa sintesi originaria della coscienza, in questo *io penso*. L'*io penso* è un giudizio. Che cosa è il giudizio, che cosa è l'*est* del giudizio? è la riduzione del vario all'uno, l'unione della categoria all'intuizione, è la sottoposizione dell'oggetto al concetto. L'*est* del giudizio è l'atto della sintesi della coscienza, per cui il soggetto si riferisce al predicato, per cui l'intuizione addiventa categoria. Kant dal giudizio va alla categoria e dalla categoria va al giudizio ultimo da cui rampollano le categorie. Perciò egli dice di aver trovato il vero principio delle categorie contro Aristotele. Questo è il punto principale del kantismo, questo *io penso*, questa sintesi di coscienza, che è la chiave della soluzione del problema intorno al giudizio sintetico *a priori*.

Notiamo la grande relazione tra questa dottrina di Kant e quella del Rosmini. Noi abbiamo detto che tra tutti i filosofi italiani sia stato il solo, che abbia meglio compreso la teorica del giudizio

sintetico *a priori*. Egli ha voluto ridurre le dodici categorie di Kant ad una sola, che è quella dell'essere possibile, la quale congiunta all'oggetto sensibile ci dà il giudizio. Spiegare la conoscenza tanto per Kant, come per Rosmini vuol dire spiegare come è possibile la sintesi del giudizio, nel quale l'oggetto addiventa concetto, ovvero l'intuizione addiventa intellezione. Certamente la riduzione di alcune categorie di Kant è possibile, e la categoria dell'essere è la prima tra tutte. Essa però non basta: è povera per se stessa, ed ha bisogno dell'oggetto per determinarsi. Così la cognizione non è spiegata per se, perchè non è assoluta, avendo bisogno dell'oggetto per addivenire reale. Al contrario Kant nella deduzione dei concetti dimostra che la cognizione è un fatto dello spirito, per cui l'intelletto mediante le categorie rende possibile l'esperienza, ed è la legislazione della natura. E ciò, perchè la categoria è tutto per Kant, perchè la sintesi della coscienza la quale avviene per la categoria che è un atto speciale della sintesi stessa, è la cognizione legittima per se medesima. Invece la categoria per Rosmini non essendo un fatto vivo dello spirito, ma pura forma morta innata del pensiero, ha bisogno dell'oggetto. L'oggetto sensibile oggettiva la categoria secondo Rosmini, mentre la categoria per Kant si oggettiva in quanto è atto della sintesi della coscienza. L'oggetto per Rosmini è il tutto, la categoria è niente: per Kant invece la categoria è tutto, perchè l'oggetto è un fenomeno subbiettivo. Quello che è tutto per Kant è l'atto sintetico della coscienza: quest'atto è possibile per la categoria, anzi questa è sua funzione. Entrambi vogliono spiegare il giudizio sintetico della cognizione per la sintesi tra l'universale ed il particolare, tra il concetto e l'oggetto, tra la categoria e l'intuizione. Il Kant spiega la cognizione sintetica per mezzo del giudizio originario e primitivo, *io penso*, cioè per la sintesi primitiva, per cui è possibile poi la cognizione analitica. Il Rosmini spiega il giudizio per l'unione della categoria e dell'oggetto sensibile nel sentimento fondamentale che unisce sensitività ed intelletto. Però questa unione di Rosmini è piuttosto estrinseca, perchè l'oggetto sensibile rosminiano è la verità della cognizione, mentre essendo per Kant puro fenomeno, non legittima

da se la cognizione. Il criterio della cognizione è nell' *a priori* secondo Kant, secondo Rosmini è nell' *a posteriori*.

Ma quello che c'interessa in questo punto, è l'apprezzare il modo, onde Kant ha risoluto il problema della possibilità della conoscenza. Ei vuole spiegare nella logica come si fa a pensare, poichè il pensiero importa un giudizio nel quale si trovano due elementi diversi congiunti per mezzo della copula. La logica di Kant è diversa dalla logica delle scuole, come la cognizione sintetica è diversa dall'analitica; questa suppone quella. Ora di questa logica metafisica è a cercare l'origine. Dalla deduzione dei concetti si rileva la superiorità del pensiero colle sue leggi che sono le categorie, sulle cose. Ma queste categorie si obbiettivano, in quanto per la unità di coscienza sintesizzano le varie intuizioni. Perciò come al giudizio ci vuole assolutamente la copula che dinota l'atto congiuntivo dell'intelletto, così alla categoria fa d'uopo l'atto della sintesi di coscienza per cui il vario è ridotto alla categoria stessa. Se dunque vogliamo estimare come Kant ha risoluto il problema del giudizio sintetico *a priori*, dobbiamo confessare che ha spiegato la possibilità della conoscenza per mezzo della possibilità in generale del giudizio: quindi ha spiegato il giudizio sintetico *a priori* per mezzo di un giudizio anche sintetico *a priori*. Ed invero: che cosa è questa sintesi originaria della coscienza, se non un atto dell'intelletto per cui il vario dell'intuizione (il soggetto) è ridotto con coscienza all'uno della categoria (il predicato)? Kant si è fermato a questa sintesi primitiva dello spirito; a questo fatto necessario dell' intelletto, per cui il vario è ridotto all'uno, ovvero l'intuizione è trasformata in categoria. Perciò egli dice, la categoria sola costituisce la possibilità del giudizio sintetico *a priori:* ecco a che si riduce l' innato di Kant. In questo atto sintetico primitivo per cui l' intelletto e la sensibilità si uniscono, consiste non la possibilità dell' intendere, ma la realtà della cognizione. Ma ha spiegato Kant, come egli stesso ha bene osservato, il fatto della cognizione per mezzo del dritto? cioè ha egli spiegata la cognizione nel suo dover essere, nel suo vero necessario avvenimento, ovvero l' ha spiegata per mezzo di un altro fatto, spiegabile anche lui? il modo onde ha spiegato la

possibilità del giudizio sintetico *a priori*, soddisfa interamente al bisogno della scienza, e salva lo stesso giudizio sintetico *a priori*? E noi che abbiamo detto che in questo problema si contiene quello della dialettica, che è la scienza nei suoi più interessanti principii, dobbiamo apprezzare il modo come Kant lo abbia sciolto; perchè fuori di questa soluzione null'altro di grande è a considerare nella sua filosofia.

CAPO V.

IL PROBLEMA KANTIANO.

> L'unità sintetica non può essere altro, che il legame nella coscienza originaria degli elementi diversi dati in generale ma applicati unicamente secondo le categorie alla nostra intuizione sensibile.
>
> *Anal. tras. 2. ediz.*

Quale è il fondamento di ogni giudizio sintetico *a priori* secondo Kant? è l'*io* eguale in mezzo a tutte le diverse rappresentazioni, è l'originaria unità di coscienza, la trascendentale appercezione: non l'empirica appercezione, la quale ha per oggetto le sole rappresentazioni, ma la pura che riconosce l'identità delle medesime: è l'atto della coscienza che si percepisce identica nelle diverse rappresentazioni. La sintesi unitiva della coscienza è il punto più alto della Critica, è il luogo da cui si può veramente scorgere dove convergano le linee di questo libro. Quando la critica della ragion pura fu meglio compresa nel suo vero senso, allora Maimon e Beck viddero che la chiave per comprenderla si trovava in questo principio. Maimon spiega la conoscenza per mezzo del giudizio, in cui avviene la determinazione del determinabile. Il determinabile è il dato della sensazione, il quale è l'irrazionale perchè sensibile, ed addiventa razionale mercè la determinazione della categoria. In tal modo la cognizione è un lavoro

del pensiero; epperò incomincia a negarsi la cosa in se come indipendente dal soggetto. Beck fa un passo più innanzi, e comprende molto meglio di Maimon il vero spirito della Critica, movendo dalla sintetica unità di coscienza la quale rende obbiettiva la rappresentazione. Una volta che il lettore, dice Beck, ha conseguito il vero punto della Critica, essa si scoprirà con chiara luce: e quale è questo punto? è la trascendentale unità di coscienza, da cui si può dedurre l' obbiettivo valore della categoria. Tutti i filosofi hanno riconosciuto in questo principio di Kant l'addentellato a quello di Fichte: l'*io* pone il *non io*.

Ma qui è necessario spiegarsi bene. Perchè, se è vero che Fichte ha detto che la sua dottrina è kantiana, soggiugne però, che essa è indipendente dalla esposizione kantiana nel suo processo. Inoltre, la differenza tra Fichte e Kant, Fichte stesso ha detto quale è: che Kant incomincia dalla possibilità della esperienza, la quale è per l'*io penso*, mentre ei incomincia dalla possibilità della coscienza la quale è per l' *io* che pone il *non io*. Fichte vuol trovare qualche cosa di più fondamentale di Kant, appunto per poter dedurre meglio di Kant, nel quale veramente non vi è deduzione. Il punto più fondamentale è l' autocoscienza posta come originaria: questa si trova anche in Kant, ma vi è una diversa esposizione, per cui non comparisce deduzione alcuna. Kant presuppone la esperienza e la spiega: Fichte spiega l' esperienza dalla possibilità della coscienza, ma la coscienza è originaria. Il tentativo della deduzione è notabile in Fichte, perchè nasce dal potere di farla. Ora questo potere non è in Kant, perchè non si è liberato dalla cosa in se: perciò se pur vi è questa deduzione, è modesta in Kant. Fichte che si è liberato da questa cosa in se, avendo ridotto la sua essenza al puro fenomeno, può avere un ardire più ragionevole ponendo l' auto-coscienza come fatto-azione, cioè come produttrice della cognizione. Perciò Fichte non è Kant, ma lo spirito di Kant, cioè Kant più conseguente; e la ragione è, perchè la cosa in se di Kant non è la cosa in se di Fichte, e perchè l' una non è l' altra, perciò la Critica non è la dottrina della scienza. Questa è deduttiva, perchè Fichte pone l'autocoscienza come principio della deduzione, mentre Kant non può veramente porla, e se la pone, è nei

limiti modesti dell'analitica. Chi vuol trovare il vero significato della cosa in se di Kant, la cerchi qui, nella deduzione delle categorie, ove appare indubbiamente che essa è la ragione della impossibilità del dedurre, perchè è d'intoppo all'assolutezza della coscienza: mentre essendo essa stata stremata al puro fenomeno per Fichte, perchè l'idealismo è il solo sistema della scienza, fa che ci possa avere un ragionare più ardito, ponendo l'autocoscienza come vera fonte della deduzione delle categorie. Se il Fischer avesse notata questa differenza, non avrebbe trovato un appoggio nella dottrina di Fichte per sostenere la cosa in se di Kant nel puro senso idealistico: nè lo Stadler avrebbe potuto dire che la Critica è un vero idealismo contro lo Zeller. Altro è il progresso che la Critica fece per Fichte, altro è, come è in se: e per sapere come è in se, bisogna conoscere che cosa vi ha fatto la mano di Fichte. Ed è curioso che Cohen prende la cosa in se nel senso di Fichte, come dipendente cioè dallo spirito, ed intanto riesce all'opposto di Fichte, cioè al realismo. Kant avea coscienza di quello che poteva e non poteva la sua Critica. La cosa in se di Kant deve essere spiegata dalla diversità di principio, che è questa: che mentre è la stessa l'autocoscienza, pure questa è posta da Fichte come soggetto assoluto, perchè la cosa in se è puro fenomeno, e quella è posta da Kant come principio del sapere limitato alla stessa cosa in se, la quale è più che il fenomeno. Se uno è il principio, perchè Fichte deduce e Kant non deduce? perchè per Fichte la ragione è assoluta, per Kant è limitata: dunque è la cosa in se che dichiara la diversità del valore del principio eguale per Fichte e per Kant. Fichte stesso nella 2.ª introduzione alla dottrina della scienza ha voluto spiegare Kant. Egli ha detto che se il dogmatismo non è possibile perchè è un sistema morto, l'idealismo spiega l'essere ideale e reale in quanto che l'essere obbiettivo è l'essere per noi. Essere obbiettivo significa essere per un soggetto: sotto la sua condizione è possibile l'obbiettività dell'essere. Il fondamento dell'essere non è l'essere stesso, ma ciò per cui sussiste, e questo è l'originario agire della coscienza di se. L'oggetto ha il suo fondamento nella coscienza, e questa lo ha nella coscienza di se stessa: così è dedotta l'e-

sperienza dalla coscienza di se stessa. Il principio della dottrina della scienza è l'intelligenza nella intuizione di se stessa, è l'originario atto per cui la coscienza è immediatamente obbiettiva a se stessa. Questo originario e necessario atto è la libera azione del pensiero, è il solo punto di tutta la filosofia. In questo modo dice Fichte di aver compreso il vero senso della Critica. Ma non si oltrepassi la storia: Fichte ha detto di aver compreso Kant quando l'ha esposto conseguentemente, e Kant ha soggiunto che la sua filosofia nulla ha di comune colla dottrina della scienza. Il Fischer dice che era per la forma che Kant avea data diversa alla sua filosofia, che egli rifiuta l'interpretazione di Fichte. Ma è più questione di sostanza, che di forma: si tratta di deduzione dell'oggetto dall'autocoscienza: questo è in Kant in un senso piuttosto empirico; in Fichte vi è il tentativo di creare l'oggetto. Fichte non si è saputo spiegare, perchè Kant abbia ammesso la cosa in se indipendente dallo spirito, ed ha detto che allora la Critica è più opera del caso che di una testa. Il Cohen che non ammette diversità di edizioni, come può sostenere la cosa in se come assolutamente dipendente dallo spirito, se Fichte non si sa spiegare, perchè l'abbia anche alle volte ammesso come indipendente?

Ma se noi notiamo la diversità, non dimentichiamo anche il modo pel quale Kant e Fichte convengono nello stesso principio. Abbiamo detto che Fichte deduce, e Kant non deduce veramente: ma è vera deduzione quella del Fichte? ecco il punto pel quale entrambi concordono. Spieghiamolo. Il fondamento del giudizio sintetico *a priori* secondo Fichte è nell'*io* che pone il *non io*: qui è l'inizio del dialettismo dell'intelligibile e del sensibile. Fichte è la forma kantiana, ma più spigliata, più chiara, più connessa, più netta, più audace: tanto è vero che, mentre comprendeva benissimo Kant, costui non comprendeva se stesso, come lo comprese Fichte. Se vi è luogo dove Fichte ha inteso pienamente Kant, è precisamente questo che a tutti sembra oscurissimo, cioè la deduzione dei concetti. Con Fichte alla mano questo luogo di Kant è intelligibilissimo. Quì Kant ha voluto risolvere il problema del giudizio sintetico *a priori*: e l'ha risoluto come Fichte. Potrà esservi differenza nel metodo, potrà

esservi più ordine, più connessione, più logicità d'idee: in questo io convengo, perchè l' idealismo di Fichte è più netto, più rigoroso, più stretto. Tutto ciò è fuori dubbio: ma quale è mai la soluzione del problema kantiano nella filosofia di Fichte? è questa: che la sintesi tra l'universale ed il particolare, tra l'intelletto e la intuizione, tra la categoria e l' oggetto dell' esperienza è fondata sopra un fatto di coscienza: è in somma un fatto che spiega un altro fatto: è l' *io* che spiega ogni fatto dell'intendere, ma l' *io* non come assoluta ed universale legge colla quale si può spiegare questo stesso fatto della sintesi posta dall' *io* medesimo, ma l' *io* come subbietto, l' *io* psicologico, l' *io* della coscienza. L' *io* nelle mani di Fichte ha fatto il più grande sforzo per potere a se sintesizzare il *non iò*, ma è uno sforzo logico solamente, ovvero è un ardimento dell' idealismo subbiettivo. La coscienza nell' *io* di Fichte dimostra che essa è incapace a spiegare se stessa, cioè non può spiegare quello che in lei resta sempre come fatto esigente una spiegazione. La coscienza ha fatto miracoli di rigorismo logico, ma non ha potuto legittimarsi come legge universale della dialettica. È ancora la logica dell' apparenza, si può dire dell' *io* di Fichte, la quale sintesizza il *non io*, non è la vera ed assoluta dialettica legge che spiega il problema del conoscere e dell' essere contenuto nel giudizio sintetico *a priori*. Invero, acciocchè il problema posto da Kant avesse perfetta risoluzione, bisognerebbe sapere, perchè esiste questo atto sintetico della esperienza che unisce le diverse intuizioni sotto la forma delle categorie. Se si domanda, donde esso nasce? da una necessità dello spirito, risponde Kant. Ma non vi è forse allora una legge generale, la quale mi spiega questo fatto considerato da Kant nel solo subbietto? questo unico principio del dialettismo, questa identità che si differenzia nel soggetto-oggetto, nell' universale e nel particolare, nel conoscere e nell' essere, questa legge allora spiegherà quello che nel soggetto comparisce come *io* e *non io*. Ma per risolvere in questo modo il problema del giudizio sintetico *a priori*, bisognerebbe sollevarsi sopra l'idealismo soggettivo, e toccare la cognizione assoluta in se stessa. Ma a Kant, ed a Fichte mancò questo passaggio dal recinto della coscienza al vero ed assoluto

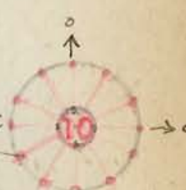
idealismo. Il giudizio sintetico *a priori* contiene l' unione di due elementi, uno intelligibile, sensibile l' altro: Kant osserva che in esso consiste l' essenza del pensiero, e dice benissimo. Si tratta di sapere in virtù di qual principio avviene questa sintesi. Kant invoca la coscienza la quale originariamente congiunge la categoria all' intuizione. Ora come il giudizio per se stesso non è il momento completo della cognizione, così la coscienza che lo contiene, non è nemmeno la cognizione assoluta. Il giudizio è il fatto del conoscere; ma la ragione di esso non è che il sillogismo che nell' atto che contiene la cognizione tutta, la svolge e la compie, in quanto dal principio va alla conseguenza. La conseguenza è il giudizio spiegato nel suo addivenire. Perciò Kant fermandosi alla coscienza non spiega la vera origine della sintesi *a priori*: tutt' al più spiega il giudizio per mezzo di un giudizio ultimo che è l'*io penso*. Presso Kant l'unione del sensibile e dell'intelligibile è simile al mangiare, dice Hegel, che è l'unità tra la bocca ed il cibo: la bocca non è il cibo, anzi la bocca è diversa dal cibo. La sintesi di coscienza rimane come un fatto soggettivo: e resta perciò da risolvere questo stesso fatto per mezzo di un'altra sintesi più universale. Perciò il problema kantiano rimane risoluto nel periodo del soggetto, non in quello della dialettica. La stessa possibilità della coscienza cui Fichte riduce il problema del giudizio sintetico *a priori*, è spiegata per mezzo di un fatto della coscienza. La possibilità della coscienza dovrebbe essere l'*apriorità* della coscienza, ovvero la vera dialettica che crea la coscienza. Ma siccome il problema dialettico è rinchiuso nella stessa periferia della coscienza, così il problema generale della scienza è risoluto per mezzo di un giudizio. La prova che Kant e Fichte non sono usciti fuori della coscienza, è che entrambi spiegano il giudizio per mezzo di un'ultimo giudizio. Dopo Fichte il problema del giudizio sintetico *a priori* ha preso più ampia estensione, perchè la sintesi tra l'universale ed il particolare si è presentata non come un fatto semplice della coscienza, ma come dominante i due periodi dell' essere e del pensiero; si è visto pienamente che in questo giudizio si contiene il problema della dialettica. Quindi la sua soluzione è nella identità che contiene la differenza, è nello spirito che con-

tiene la logica e la natura. Così questa legge universale congiunge e spiega i due mari dell' essere e del pensiero, del particolare e dell'universale. Allargando il giro di questo problema, e considerandolo non nella periferia della coscienza, ma nell' ampio terreno dell'oggetto e del soggetto, si è trovata la sua soluzione. Così è stata possibile la deduzione delle categorie, perchè è il pensiero che ponendo se stesso, si afferma nella sua totalità, cioè nei suoi rami della cognizione e della realtà, i quali partono da un unico tronco che è il pensiero assoluto. In altri termini, nelle mani di Hegel è addivenuta conseguenza quella sintesi che per Kant era principio: l'unità di coscienza è addivenuta legge assoluta del soggetto e dell'oggetto: il giudizio si è svolto nel sillogismo: l'*io penso* si è trasformato in pensiero assoluto. La deduzione delle categorie è simulata ed apparente in Fichte, perchè la coscienza non supera se stessa; mentre nell'idealismo assoluto questa deduzione è la genesi del pensiero stesso, cioè è il pensiero che giudica e pone se medesimo. Voler cercare in Kant la deduzione delle categorie è chiedere l'impossibile. L'Hegel dice che l'onore della deduzione delle categorie è spettato a Fichte: ma si potrebbe domandare, se questa deduzione è apparente o vera. In Fichte ci è precisamente la logica che Kant ha chiamato dell' apparenza, perchè ei vuol fare quel passo da lui vietato. Arrivando al *non io* con una fizione logica, deduce le categorie, credendo di avere conseguita la realtà. Più che contentarmi di questa fizione logica che si osserva in Fichte, io mi arresto a Kant pensando che il passaggio alla realtà della cognizione non si può fare, perchè la sintesi tra l' obbietto ed il subbietto è ristretta nel solo limite della coscienza. La deduzione delle categorie in Fichte è apparente, perchè il principio da cui muove è identico a quello di Kant, il quale è più modesto riconoscendo il limite della conoscenza, e mantenendosi ristretto al suo principio. Lo stesso Hegel confessa nella sua storia della filosofia sul conto di Fichte: *diese Philosophie enthält nichts speculatives, aber sie fordert das speculative*. Se dunque in Fichte non vi è speculativa, perchè muove dalla coscienza come Kant, potrà dirsi che vi è la deduzione delle categorie che è la vera prova della speculazione? E nella in-

troduzione alla logica osserva che la filosofia di Fichte avrebbe dovuto fargli comprendere che la nozione, il giudizio ed il sillogismo non dipendono da un principio empirico (la coscienza), ma che si debbono dedurre le leggi logiche dallo stesso pensiero. L' impossibilità della deduzione delle categorie da Reinhold sino a Fichte incluso, è notabile nella storia del kantismo. Da Kant in poi si cercò di negare la cosa in se, non già di spiegarla : nè si disse della sua esistenza necessaria alla cognizione. Imperocchè il fenomeno cui è ridotta la cosa in se, è sempre un dato accidentale alla categoria ; e ciò perchè la cognizione è spiegata come in noi già avvenuta, non per il vero suo dover essere. Quando fosse spiegata per il suo dover essere, allora si avrebbe dovuto dire della creazione *a priori* della conoscenza. Perciò la Critica sino a Fichte è spiegata meglio, ma non fa un passo innanzi nella scienza, perchè non guadagna l' assoluto ed il necessario della cognizione. In Fichte ci è l'ombra dell'assoluto, l'apparenza della deduzione, il fenomeno della cosa in se. Se si fosse arrivato all'essenza della cosa in se che è di essere fenomeno, se si avesse guadagnato il vero assoluto della cognizione, la deduzione delle categorie sarebbe stata possibile. Dunque in Fichte si sente il bisogno di cambiare il principio della scienza per potere dedurre le categorie.

Con ciò intendo apprezzare grandemente il merito di Kant nella soluzione del suo problema. E la occasione me la presenta il Trendelenburg, il quale nella sua storia delle categorie, e soprattutto nelle ricerche logiche, ha poco saputo estimare il merito di Kant in questo punto. Egli ha molto bene osservato che Kant nel giudizio sintetico *a priori* cerca qualche cosa di *originario* e di *creativo*: ed è precisamente nella unità di coscienza dove si trova il tentativo dell'*autogenesi* del pensiero. Ma soggiunge: Kant dichiara l'unità di coscienza come l'essenza di ogni funzione dell'intelletto: p. e. il corpo è pesante, qui, pesante e corpo si uniscono nella originaria sintetica unità dell' appercezione della coscienza. Imperocchè il diverso è dato dall' intuizione : la congiunzione di esso non è dai sensi, ma dall' atto della spontanea immaginazione, cioè dall'intelletto. Il concetto della congiunzione porta con

se il concetto dell' unità, la quale fa possibile la congiunzione. Poichè le sensazioni le congiungiamo alla stessa coscienza, ed i diversi stati dell'*io* li congiungiamo ad un identico *io:* l' *io penso* dunque è la sintesi della coscienza. L' unità è invocata da Kant, perchè il pensiero aggiunge, ma non sarà mai compresa nella cosa. Qual prò apporta alla verità della cosa l'unità, la quale arreca con se la coscienza? L' *io* è come una cornice che abbraccia il mondo come uno specchio: ciò che entra è congiunto per questa cornice. A questo modo è uno anche ciò che è disgiunto in se. Il giudizio è vero per quello che riguarda la relazione delle cose: l' obbiettiva unità è in pericolo, anzi è volatilizzata nella subbiettiva. L'*io penso*, ed il corpo è pesante, è congiunto come principio e conseguenza: ma pensando i fenomeni non si dà nissuna conoscenza di questa unità. Che ha che fare la congiunzione della cosa con questa coscienza? perchè io penso, perciò il corpo non è pesante. Questo fatto dell' *io* in cui si appoggia l' obbiettiva unità, si approssima all' ardito creatore *io* di Fichte. Questa unità si trova in ogni pensiero, in tutte le attività: ma il pensiero vuole essere per la cosa e conseguire l'unità della cosa (1). Ed altrove dice così: Kant vuol dedurre l' identico dalla identica coscienza: questo è un fatto subbiettivo e psicologico. La psicologia pruova che l'uomo che dice *io*, non si eleva all' identità di coscienza prima che l' *io* pensi le cose, e poi dopo si riconosce identico. Se l' occhio non vede prima le cose nello specchio, non vi si vede dentro (2). Notiamo in prima che il Trendelenburg paragona l'*io penso* ad una cornice che raduna il diverso come in uno specchio; invece lo Spaventa ha detto proprio il contrario: « l'*io* a cui « è ridotto il vario è come un centro immobile nel quale si racco- « glie una infinità di raggi » (3). Il Trendelenburg non ha inteso bene Kant in questo luogo: l'unità di coscienza non è l' analitica che consiste nella coscienza dell'*io*, che è precisamente quella che dice venir dopo la percezione dei fenomeni. « L' *io*, dice He-



(1) Pag. 361 VIII. Reale Kategorien aus des Bevvegung. vol. I.
(2) Vol. II. pag. 211.
(3) Pag. 14. La filos. di Kant ecc.

« gel, è il foco ove viene a risolversi la molliplicità che è con- « dotta all'unità. L'appercezione ordinaria riceve il multiplo co- « me tale, la pura unifica il multiplo nell' unità ». L' unità sintetica di coscienza è la riduzione del vario all' uno : l' *io* è la coscienza del vario saputo nell' intelligibile : perciò la categoria è modo, funzione di questa coscienza. Questa coscienza non è psicologica empirica : no, è trascendentale, pura, *a priori*, è autocoscienza, dirà Fichte, cioè creatrice dell' intelligibilità della natura. « L'uomo, dice Hegel, aspira alla conoscenza del mondo, ad « appropriarsela e sottometterla: davanti all'attività umana la real- « tà del mondo s' idealizza. Ciò non fa l' attività subbiettiva di co- « scienza, cioè di condurre il multiplo all'uno. Questa unità è l'as- « soluto stesso, la verità stessa ». Se qualche cosa vi è di *a priori* in Kant, di vero *a priori*, non è nè lo spazio, nè il tempo, nè la categoria, ma questa sintesi, questo primo fatto dello spirito per cui si pone l' intelligibile. In questo psicologismo trascendentale che è espresso dall' *io penso* superiore alle forme della sensibilità e dell'intelletto, ci è non dico Fichte, ma l'istesso Hegel; cioè a dire ci è la vera *apriorità* del pensiero che è essere, ovvero la psicologia assoluta del pensiero. E per dimostrare ciò, io non ho bisogno di ripetere quello che si legge specialmente nella prima edizione intorno alla deduzione dei concetti, dove Kant prova che l'intelletto impone le sue leggi alla natura. Ricorderò quello che dice nella prefazione alla seconda edizione. Quale era la rivoluzione che ei voleva compiere nella metafisica, per cui si paragona a Copernico, se non la possibilità di una conoscenza *a priori* degli oggetti, facendoli regolare secondo le leggi dello spirito? È questo il psicologismo trascendente posto di rincontro al psicologismo naturale. E la critica della ragion prattica corrisponde a capello a questo tentativo; imperocchè ivi si prova che il principio della libertà è nell'autonomia non nell'eteronomia, che la legge s' immedesima coll' arbitrio veramente libero. L' *io penso* di Kant è il germe del vero *a priori* nella scienza, è l'inizio del trascendentalismo che risolve l' opposizione tra il subbietto e l' obbietto, è l' unico punto da cui può nascere la soluzione del problema della dialettica contenuto in quello del giudizio sintetico *a*

priori. Ovunque il Trendelenburg trova in Kant l' inizio del risorgimento dell' assolutismo del pensiero, cerca nasconderlo: così fa nella Estetica, e così anche nell' analitica. Il merito di Kant non è di aver mostrato l'*a priori* innanzi all'empirismo, questo l'avea già fatto Leibnizio: ma di aver dato la coscienza di questo *a priori*, ovvero di aver detto l' *a priori* azione dello spirito. In altri termini, di aver detto che la conoscenza è il fare coscienzioso dello spirito: questo significa l' *io penso* come condizione indispensabile della conoscenza: non è l' *a priori* la conoscenza, ma questa è la coscienza di fare. L' *a priori* è il fare dello spirito: e ci vuole la coscienza di fare perchè la conoscenza sia reale. La coscienza di questo fare in modo astratto, dice Hegel, è la filosofia di Kant. Il concetto pensantesi che entra in se stesso è quello che si presenta in Germania per mezzo di quella: di modo che ogni speranza cade nella coscienza, cioè l' idealismo, che vindica alla coscienza ogni momento dell'*in se;* intanto esso stesso rimane travagliato dal suo contrario, perchè esso differenzia da se medesimo questo *in se*. La filosofia di Kant riporta ogni essenza alla coscienza, ma ad essa non può dare realtà veruna, neppure a se stessa: il pensiero ha in se la differenza, ma non sa che ogni realtà sussiste appunto in questa differenza: non sa esser maestro di ogni particolarità della coscienza; e se descrive la ragione, lo fa in modo empirico che si ruba di bel nuovo la sua verità (1).

CAPO VI.

DELLO SCHEMATISMO

> Lo schema è dunque propriamente il fenomeno od il concetto sensibile di un oggetto in quanto si accorda colla categoria.

L'analitica trascendentale è la parte principale della Critica dove si tenta la soluzione del problema fondamentale della scienza.

(1) Pag. 502, D. T. N. Philos.

Esposte le categorie principali le quali sono condizioni essenziali al giudizio, nella deduzione dei concetti cerca Kant provare il loro valore, e quale sia il principio fondamentale che rende possibile la sintesi nel giudizio. E siccome tutta la dottrina di Kant versa intorno alla possibilità del giudizio, così bisogna esaminare la condizione sensibile che permette di adoperare i concetti puri dell' intelletto, ed esporre quali sono i giudizii sintetici *a priori* che sono di fondamento a tutte le conoscenze. In tal modo la logica di Kant nell'analitica non è formale, cioè non è « la logica generale che espone la semplice forma della conoscenza nel concetto, giudizio e raziocinio e le regole formali dell'uso dell'intelletto. Essa è logica trascendentale che non solo dà le regole, ma le considera applicate. Imperocchè non solo tratta dei concetti *a priori* che si rapportano ai loro oggetti, ma espone le condizioni in cui gli oggetti sono in armonia coi concetti. Così le sue regole non sono vuote di contenuto, perchè questa logica non si occupa delle pure forme logiche, ma dei puri concetti dell'intelletto ». Esaminiamo in prima la dottrina dello schematismo.

Perchè si possa dire che un oggetto è rinchiuso nel concetto, bisogna che la rappresentazione di quello sia omogenea a questo: tale è questa la condizione che permette di applicare ai fenomeni i concetti puri dell' intelletto. Così il concetto empirico di un piatto ha qualche cosa di omogeneo con quello geometrico del cerchio, perchè la forma che è pensata nel secondo è percettibile nel primo. Ora se i concetti puri non sono omogenei alle intuizioni sensibili, bisogna che vi sia un mezzo tra loro, pel quale si può sottoporre al concetto il soggetto della esperienza. Questo mezzo deve essere omogeneo alla categoria ed al fenomeno, perchè l' applicazione sia possibile: ed è precisamente il tempo che è omogeneo al fenomeno, perchè implicito in ogni rappresentazione empirica, ed alla categoria, perchè è universale ed *a priori*. Se i concetti non hanno senso senza l'oggetto, se la sola maniera onde gli oggetti ci sono dati è una modificazione della sensibilità, se i concetti puri debbono contenere certe condizioni formali della sensibilità, specialmente del senso

interno per potersi applicare agli oggetti; questa condizione pura della sensibilità cui è sottoposto l'intelletto, è lo schema del concetto dell' intelletto. Lo schema è un prodotto della immaginazione, ma è distinto dalla immagine: così, diverso è il numero in genere dal numero cinque, che ha la sua immagine nei cinque punti. I concetti sensibili puri non hanno per fondamento l' immagine degli obbietti, ma gli schemi; l' immagine di un triangolo non è il concetto di un triangolo in genere. Lo schema di un triangolo non può esistere che nel pensiero: il concetto di un cane rappresenta in genere la figura di un quadrupede senza essere circoscritta da una forma speciale dell'esperienza. L' immagine è un prodotto della facoltà empirica dell' immaginazione produttiva, mentre lo schema dei concetti sensibili è un prodotto dell'immaginazione *a priori*. Lo schema poi del concetto puro dell' intelletto non è alcuna immagine: è la sintesi pura secondo i concetti in genere espressa dalla categoria, è un prodotto trascendentale dell' immaginazione che determina il senso interno sotto la condizione del tempo nelle sue rappresentazioni, unendole *a priori* in un concetto. Che le categorie si applicano all'intuizione per mezzo del tempo, schema fondamentale, è facile il vederlo. Nella categoria della quantità il numero che è l' unità delle diverse parti dell'intuizione, contiene il tempo nell'apprendere quest' intuizione. La realtà è quella il cui concetto indica in se una esistenza nel tempo: la negazione poi dinota la non esistenza nel tempo. Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, perchè dinota un sostrato che dimora identico nel cambiamento: quello della causa è il reale che è seguito da qualche cosa diversa: quello di reciprocità è la simultaneità delle determinazioni le une appresso alle altre. Lo schema della possibilità è l'accordo della sintesi delle diverse rappresentazioni colla condizione del tempo: quello della realtà è l' esistenza in un tempo determinato: quello finalmente della necessità è l'esistenza di un oggetto in tutti i tempi. Gli schemi sono dunque determinazioni *a priori* del tempo fatte secondo certe regole: e quindi secondo l'ordine delle categorie queste determinazioni sono o la serie del tempo, o il contenuto del tempo, o l' ordine del tempo, o

l'insieme del tempo. Lo schema perciò tende all'unità degli elementi diversi intuitivi nel senso interno, ed indirettamente all'unità di appercezione. Così gli oggetti possono aver significato, e le categorie servono a sottomettere i fenomeni alle regole generali della sintesi dell'unità di coscienza. La conoscenza dunque è nel rapporto universale dello spirito alla esperienza, e le categorie sole sono mere funzioni dell'intelletto senza rappresentazione alcuna dell'oggetto: ci vuole la sensibilità che quasi realizza l'intelletto nell'atto che lo restringe.

Questa dottrina dello schematismo riesce chiara, quando se la considera come un corollario della deduzione dei concetti. Kant nelle due dottrine vuole spiegare la possibilità del giudizio sintetico *a priori*. Però se l'unità di coscienza è una prima condizione, onde si può ridurre il vario dell'intuizione all'unità della categoria, bisogna cercarne un'altra perchè gli oggetti sieno in armonia con i concetti. Tanto nella prima, che nella seconda condizione si domanda il passaggio dall'intuizione al concetto, ovvero il problema, come il sentire addiventi intendere, nel che consiste il giudizio sintetico *a priori*. Come la sensibilità si accosta all'intelletto? per mezzo della immaginazione la quale sottopone le sue intuizioni alle categorie. Noi abbiamo due sintesi: una figurata che è questa dell'immaginazione, e l'altra intellettiva che è opera del solo intelletto. Ora perchè avvenga questa sintesi intellettiva, in cui consiste la vera ricognizione del vario nella categoria, ci bisogna la sintesi trascendentale dell'immaginazione, dalla quale risulta l'unità tra la sensibilità e l'intelletto; perciò la seconda sintesi è indispensabile come la prima. Se tutti confessano che il punto più difficile della Critica è la deduzione dei concetti, bisogna cercare la dilucidazione da Fichte che è la vera chiave della interpretazione di quella. Kant fa notare il gran momento che occupa nella fabbricazione dei concetti la immaginazione: e Fichte disse che senza questa meravigliosa facoltà niente si può dichiarare nello spirito umano, perchè tutto il suo meccanismo si fonda sopra di essa. L'oggetto per Fichte è un fatto dell'immaginazione produttiva: il *non io* è spiegato per essa. Imperocchè in quanto l'*io* è attività, è produttore dell'oggetto: dalla

sua attività limitata nasce l'oggetto. Questa produzione senza coscienza è l'immaginazione: la coscienza di questa produzione è la coscienza stessa, ovvero la riflessione alla rappresentazione dell'obbietto è la coscienza: dunque ogni realtà è un prodotto della immaginazione. In quanto si sa che quest'oggetto è prodotto dalla immaginazione, l'*io* è per se, cioè ha coscienza della sua attività. Il fondamento della dottrina della scienza sta nella produttiva immaginazione, nel sapere che cosa si fa per lo spirito; questo punto di Fichte è quello che stiamo esaminando in Kant. L'immaginazione nella Critica è il ponte di passo tra la sensibilità e l'intelletto; per essa può succedere la sintesi della cognizione: così l'*io penso* non è più vuoto, perchè all'uno è dato il vario. Intanto, come la categoria è modo o funzione della sintesi di coscienza, così la funzione della sintesi trascendentale dell'immaginazione è lo schema. Perciò lo schema è affine alla categoria così, come la sintesi figurata è quasi identica alla sintesi intellettuale. Per mezzo di questa riconosciamo veramente il vario nell'uno, per mezzo di quella siamo nel grado di accostare la intuizione alla categoria. Lo schema è così descritto da Schelling nel sistema del trascendentale idealismo. « Lo schema deve essere distinto tanto dalla immaginazione, come dal simbolo con cui spesso si scambia. L'immagine è determinata da tutti i punti, e le manca solo la determinazione delle parti dello spazio per identificarsi coll'oggetto. Lo schema invece non è una rappresentazione determinata da tutte parti, ma è l'intuizione della regola secondo cui può essere prodotto un oggetto. È l'intuizione piuttosto, anzichè un concetto, perchè è ciò che aggiusta il concetto all'oggetto: ma non è l'intuizione dell'oggetto stesso, è l'intuizione della regola secondo cui un oggetto può essere prodotto. L'artista p. e. deve produrre un oggetto, e deve dargli una forma conforme al concetto. La forma che si congiunge al concetto, deve sussistere colla immagine, ma questa regola deve essere sensibilmente intuita. Questa regola è lo schema che non è nè un individuo, nè un concetto con cui l'artista niente produrrebbe. Secondo questo schema l'artista abbozza il tutto, va alla formazione delle parti fino ad avvicinare lo schema all'immaginazione ». Dopo ciò porta un esempio simile

a quello di Kant, del triangolo che non è, nè retto, nè acuto, nè ottuso, per dinotare che cosa sia lo schema. Da questo passo risulta, che il modo come Schelling descrive lo schema è perfettamente identico a quello di Kant. Lo schema in somma non è l'intuizione, nè l'immagine che è opera dell'immaginazione produttiva, nè il concetto che è lavoro dell'intelletto, ma un mezzo tra l'intuizione ed il concetto, perchè è opera dell'immaginazione trascendentale la quale è tra l'immaginazione produttiva e l'intelletto. Lo schema è l'immagine che sta per diventare concetto, è il momento di passaggio dalla intuizione alla categoria. Da ciò si vede come sieno insussistenti le obbiezioni che fa il Bertini a questo proposito. Egli osserva che la dottrina dello schematismo non iscoglie punto le difficoltà dell'apriorismo, perchè l'immaginazione nel produrre questi schemi con qual criterio procede? se le intuizioni sono già ordinate, non vi è bisogno di schemi: se poi deve essa ordinarle, donde li prende questi schemi? È questa una difficoltà simile a quella dello spazio e tempo, e delle categorie per dichiarare queste forme di Kant obbiettive, nella natura ed in dio. Il criterio degli schemi e delle categorie è il fare necessario proprio dello spirito, sia come immaginazione, sia come intelletto: allo stesso modo che il criterio della sensibilità è la sensibilità stessa che si rappresenta così le cose sensibili. Collocare le categorie in dio poi non significa farle forme necessarie dello spirito stesso? Qual vantaggio si arreca allo intelligibile dichiarandolo obbiettivo, quando la natura che lo contiene, ovvero dio stesso che lo possiede è diverso totalmente dallo spirito che lo apprende? Il Bertini vorrebbe trovare una diversità nello schema tra la categoria e l'intuizione tanto spiccata, da vederlo come perfettamente contrario a quella. Ma lo schema non è che lo stesso concetto accompagnato dall'intuizione: Schelling dice che è l'intuizione della regola. Rispetto allo schema della causalità osserva il Bertini che ivi Kant ha fatto un circolo, perchè questo schema è la successione governata da una regola, la quale è la stessa causalità che imprime l'oggettività alla serie dei fenomeni. Così anche riguardo al numero soggiugne, che non si ha questo schema senza applicare le categorie di unità e di plu-

ralità (1). Ma lo schema secondo Kant non è la categoria semplicemente che dinota la sola possibilità dell' esperienza, ma la categoria sensificata, è l'universale non astratto, ma concreto. La immaginazione collo schema compie una sintesi *figurata*, che è il preludio della sintesi *intellettiva*. L'esempio della casa e quello della nave esprimono la differenza della semplice successione che è subbiettiva, dalla successione secondo la regola in virtù della quale è obbiettiva. Quell' intelligibile relativo che il Bertini vorrebbe trovare nella natura, per Kant (essendo l' intelligibilità un fatto compiuto solo dallo spirito) è spiegato colla dottrina degli schemi come opera dell' immaginazione trascendentale. E qui noi abbiamo il mezzo di sciogliere un'altra difficoltà non meno grave intorno alla dottrina dello schematismo, ed è questa: perchè Kant ha assegnato il tempo come condizione formale delle diverse rappresentazioni?

Il Trendelenburg nelle ricerche logiche fa questa osservazione sulla dottrina degli schemi. Conviene con Kant sulla necessità dello schema, ma esso serve per l' arte, perchè è l' immaginazione che riveste le categorie con questi schemi. Il tempo solo però non è sufficiente allo schema: ci vuole anche lo spazio che non è lontano da quello se non per un filo. Vi è dunque una lacuna tra l'immagine e la categoria che non è appianata dall'apparato dello schematismo. E qui egli ricorda la sua dottrina del moto che unisce l' intelletto e l' intuizione (2). Se lo schema è un prodotto della immaginazione la quale è diversa dalla sensibilità, è naturale che il tempo e non lo spazio può essere la forma generale per la quale i dati sensibili possono applicarsi alle categorie. Di vero: lo schema non è l'istesso che l'oggetto, il quale è appunto determinato dallo spazio. Lo schema non è l' oggetto, e neanche la sua immagine, ma una regola intuita, come dice Schelling, ovvero un concetto piuttosto, che una intuizione. La intuizione è in sul primo farsi concetto per mezzo dello schema; e ciò è tanto vero, che lo schema rappresenta già il giudizio sintetico *a priori*.

Tempo
Spazio
Moto

(1) Nella filosofia delle scuole italiane. Anno III. Vol. VI. dis. 2.

(2) Pag. 379. Reale Kategorien aus der Bevvegung I Vol.

Intanto il giudizio sintetico *a priori* è possibile per la sintesi dell'unità di coscienza, la quale è preceduta dalla sintesi dell'immaginazione. Ora quella sintesi che è la figura della sintesi intellettiva, è il vestibolo di questa; perciò Kant deve trovare una forma generale, che sia essa pure la figura della forma generale della sintesi di coscienza. Senza tempo non è possibile la coscienza: il tempo non è l'essere solo, e neppure il non essere solo, ma l'unità dell'uno e dell'altro. Il tempo non è l'essere, perchè non è lo spazio: non è il non essere, perchè segue lo spazio, nasce la sua possibilità dallo spazio. Il tempo se fosse il non essere, sarebbe un concetto, e lo schema allora sarebbe lo stesso che il concetto: il tempo è il punto in che l'intuizione esterna addiventa interna, cioè in cui l'essere sta per addiventare non essere. Questa identità di essere e non essere la rappresenta il tempo, in quanto è il primo indizio della coscienza, la quale è già coscienza di quello che non è, ovvero nella coscienza sparisce l'essere, in quanto addiventa concetto. Il tempo è forma generica della coscienza, è la possibilità della coscienza. Perciò nel tempo vi è la possibilità del giudizio sintetico *a priori*, ovvero vi è la sintesi figurata, che non è ancora la sintesi intellettiva, ove si trova il vero giudizio sintetico *a priori*. Il tempo come possibilità della coscienza è il primo farsi (epperò è inconscio) del giudizio sintetico. Ora quale è mai la forma generale della sintesi intellettiva della coscienza, se non l'*io penso?* Ogni categoria nella quale avviene la riduzione del sensibile all'intelligibile, deve essere una forma speciale di questa forma generale, *io penso*; e così ogni schema deve essere una forma speciale del tempo. Il tempo è il prodromo dell'*io penso*, è la figura sensibile della coscienza, così, come lo schema è la figura sensibile della categoria. In tal modo si può spiegare, perchè Kant pone il tempo come condizione generale dello schema. Se la sintesi di coscienza spiega il fatto del giudizio sintetico *a priori*, ovvero il fatto dell'intendere, è necessario che il solo tempo e non lo spazio spieghi la possibilità dello schema che è il prodromo del concetto. Se è vero che nel problema di Kant si vuol cercare come avviene il conoscere nella sua possibilità, si deve sapere come la sensibilità si fa intelletto, ov-

vero come la intuizione addiventa intellettiva; bisogna cercare il processo che fa lo spirito dalla intuizione all' intelletto. Questo processo è spiegato per mezzo della immaginazione, la quale per gli schemi avvicina la categoria all' intuizione. Tutto è forma in Kant: forma è lo spazio, forma è il tempo, forma è la categoria; queste forme sono funzioni delle rispettive facoltà. Se tutto è forma in Kant, è anche vero che tutto è attività in Kant; lo stesso spazio che è detto una ricettività, non cessa di essere una funzione dell'attività dello spirito. Ed a ragione il Cohen osserva che è insussistente la critica di Bona Meyer, il quale dice che l'anima è attiva nella produzione dell' intuizione del tempo e spazio, come nella funzione dell' intelletto (1). La cognizione è spiegata per mezzo di queste forme. Ora il tempo è la forma più intellettiva che sensitiva, perchè si avvicina più alla coscienza, che all'intuizione esterna. Come la coscienza suppone il tempo, così il tempo suppone lo spazio. Tutti sentono, ma non tutti immaginano, nè tutti hanno coscienza; la storia e l'arte sono i due distintivi dell'uomo. Oltre a ciò vi è la scienza che è la più grande differenza tra l'uomo e l' animale.

In tal modo resta il problema kantiano spiegato più *a posteriori*, che *a priori*: imperocchè l'unità tra la categoria e l'oggetto non è per una legge assoluta ed universale, ma per un fatto psicologico ed accidentale dello spirito. Ed il problema del giudizio sintetico *a priori* che è il problema della dialettica, e che impegna la metafisica, è ristretto nei limiti del soggetto, nè spazia tra il pensiero e l' essere. Se noi nella unità di coscienza abbiamo trovato una grande originalità in riguardo alla soluzione del giudizio sintetico *a priori*, questa originalità si continua nella immaginazione trascendentale, e quindi nello schematismo che è sua produzione. Kant osserva che nissuno psicologo ha visto che l' immaginazione è un ingrediente necessario della percezione, perchè si è ritenuto che sia essa solo riproduttiva, mentre è sintetica ancora. La congiunzione della categoria e dell' intuizione per la immaginazione è una delle più belle parti della filosofia di

(1) Pag. 161, T. d. E.



Kant, dice Hegel, per cui la sensibilità e l'intelletto che erano prima contrapposti, si congiungono. Vi è un intelletto intuitivo, od una intuizione intellettiva: ma Kant non accetta questo pensiero, perchè non comprende, che le due parti della conoscenza poste in uno esprimono l'in se della cognizione (1). Kant per quanti sforzi faccia nell'analitica per dare la soluzione *a priori* della conoscenza, si manifesta un puro descrittore del lavoro subbiettivo del giudizio, e non arriva all'assoluta conoscenza. Egli descrive il conoscere, non crea il conoscere, espone sempre il subbietto conoscitore, non pone la legge assoluta della conoscenza. Il Cohen ha voluto riportare alla dottrina dello schematismo la quistione della differenza del giudizio sintetico ed analitico: sta bene. Non è a negare l'affinità stretta tra i due capitoli dello schema e dei principii dell'intelletto, e tra la dottrina del giudizio sintetico. Ma siccome la soluzione del problema per il Cohen è tutta compresa nella dottrina del senso intimo, così il problema capitale non è più quello della dialettica, o della metafisica come vorrebbe Kant, ma un problema della pura psicologia. Noi dobbiamo tener presente due cose in Kant, l'intenzione espressa nel formolare il problema, e la sua soluzione. Kant si spiega che ei non vuol fare colla sua Critica una fisiologia del pensiero al modo di Locke, ma una questione di pura metafisica. Come dunque si può fare di questa metafisica una psicologia? questo sarà Herbart, non Kant. E se Kant ha dato una soluzione, questa è subbiettiva nel suo valore, e perciò riesce psicologica, ma non è psicologica dapprima. Vale a dire che con questa soluzione Kant non ha tradotta la metafisica nella psicologia, ma ha spiegato l'in se della conoscenza per il relativo della conoscenza stessa. E l'indizio del problema dialettico dovea trovarlo anche nella idea del tempo, come avrebbe dovuto trovarlo nella unità di coscienza. Se il tempo è pura forma necessaria del senso intimo, è già qualche cosa di assoluto e non può restringersi ad una veduta soggettiva, come fa Kant. Il tempo è il passaggio del sensibile all'intelligibile, è il divenire sensificato, epperò è l'indizio del dialettismo. Kant

(1) 516, D. T. N. Phil.

pone tutti i dati per risolvere il problema della cognizione dialetticamente, ma pure riesce al soggettivismo. Pone lo spazio ed il tempo come necessaria ed universale forma dell'intuizione esterna e del senso interno, pone la categoria come forma necessaria ed universale dell'intelletto, pone l'*io penso* ovvero l'autocoscienza come forma necessaria ed universale della sintesi della cognizione; eppure con tutti questi dati non risolve la cognizione in se, ma la sola relativa.

CAPO VII.

I PRINCIPII DELL' INTELLETTO PURO.

> La possibilità dell'esperienza è dunque ciò che dà la realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze *a priori*.

Dette le condizioni generali, per le quali l'intelletto applicando i suoi concetti può formare i giudizii sintetici, bisogna cercare quali sono questi giudizii, ovvero esporre *i principii dell' intelletto puro*. I giudizii analitici hanno per principio supremo quello di contraddizione, il quale è il criterio universale della verità: ma è sempre un criterio negativo. Perciò non può essere un vero principio determinante rispetto alla conoscenza sintetica; imperocchè una proposizione non è vera necessariamente solo perchè non è contraddittoria. Inoltre nel giudizio analitico non vi è bisogno di uscire dal concetto per dire qualche cosa del concetto stesso: ma nel giudizio sintetico si deve uscire dal concetto dato, per considerare qualche altra cosa che si riferisce al concetto. Perciò il rapporto d'identità e di contraddizione non basta nei giudizii sintetici. Ora questo *medium* di tutti i giudizii sintetici è il tempo, forma *a priori* del senso interno, e la sintesi delle rappresentazioni si fonda sull'unità dell'appercezione; quì dunque abbiamo la sola possibilità dei giudizii sinte-

tici. Il principio supremo di tutti i giudizii sintetici è questo: *ogni oggetto deve essere sottoposto alle condizioni necessarie dell'unità sintetica degli elementi diversi dell'intuizione nel seno di una esperienza possibile*; altrimenti, si può avere una rapsodia di percezioni senza verun legame tra loro. La conoscenza *a priori* ha realtà obbiettiva per la possibilità dell'esperienza, cioè per la sintesi dei fenomeni dell'oggetto operata secondo i concetti. Bisogna perciò esaminare ad uno ad uno questi principii sintetici dell'intelletto puro che sono le regole dell'esperienza: bisogna insomma rendere obbiettive le categorie.

Il primo dei due principii che Kant dice matematici i quali si riferiscono alle categorie della quantità e della qualità, è l'assioma dell'intuizione, cioè: tutte le intuizioni sono quantità estensive. Poichè la rappresentazione di un oggetto è possibile per la sintesi degli elementi diversi dell'intuizione riuniti in un tutto omogeneo per mezzo della coscienza: essa importa l'idea di una quantità. E siccome ogni intuizione ha necessariamente per forma lo spazio e tempo, ed ogni fenomeno è la rappresentazione dello spazio e tempo determinato; così ogni fenomeno è una quantità estensiva. Senza l'addizione delle parti io non posso rappresentarmi una quantità di tempo: nè mi posso rappresentare una linea senza produrre successivamente tutte le parti da un punto all'altro. La geometria si fonda precisamente su questa sintesi successiva dell'immaginazione produttiva nella creazione delle figure. Ecco il fondamento di tutti gli assiomi che esprimono le condizioni *a priori* dell'intuizione pura ed empirica.

Il secondo principio che si rapporta alla quantità intensiva è ciò che Kant chiama anticipazione della percezione, ed è: in tutti i fenomeni il reale che è oggetto della sensazione, ha una quantità intensiva, od un grado. Ogni fenomeno contiene la materia che si rende sensibile per la sensazione. E questo è ciò che costituisce il reale, il quale e nell'oggetto e nella sensazione ha una quantità intensiva, ovvero un grado che può crescere o diminuire per mezzo della sensazione. Kant dice questo principio un'anticipazione dell'esperienza, in quanto che per esso si possono risolvere delle questioni *a priori* intorno alla fisica. La supposizione

del vuoto non è possibile, perchè se ogni realtà nella percezione deve avere un grado, il quale può diminuire, ma non arrivare mai al nulla, così si dovrebbe dire che il vuoto fosse il niente di ogni realtà, locchè non può essere oggetto d'intuizione sensibile. Che se poi la qualità della sensazione non può essere *a priori* perchè è empirica, la proprietà di avere un grado può essere conosciuta *a priori*, perchè il grado rappresenta qualche cosa di cui il concetto implica una esistenza. Kant chiama questi due principii matematici, perchè vuole provare con essi che la quantità deve essere continua sia come estensiva, sia come intensiva; perchè come oggetto di esperienza deve essere intuita e quindi sarà estesa, ovvero deve essere percepita e quindi sarà intensiva. Se col primo principio si esclude la possibilità dell'atomo, col secondo si nega quella del vuoto spazio.

La differenza tra i due primi principii e gli altri due secondi è notata da Kant nell'essere quelli riferibili all'intuizione, e questi all'esistenza del fenomeno in genere; gli ultimi non hanno quella evidenza immediata che si trova nei primi. Entrambi hanno una perfetta certezza, ma quella dei primi è intuitiva, e questa dei secondi è discorsiva. Dicendo matematici quelli, e dinamici questi, non si vuole considerare i principii della matematica e della fisica, ma solo quelli dell'intelletto puro in rapporto al senso intimo. E siccome i primi c'insegnano come i fenomeni possono essere prodotti secondo le regole della sintesi matematica, così sono *costitutivi;* i secondi poi concernendo un rapporto di esistenza, sono *regolatori*. In questi si tratta di dire, quando una percezione è data in un rapporto di tempo con un altro, come è ligata necessariamente alla prima in quanto all'esistenza. Perciò l'analogia dell'esperienza è la regola onde l'unità di esperienza deve risultare dalle percezioni, e si applica agli oggetti non come costitutivo principio, ma come regolatore. Ed i postulati del pensiero empirico si distinguono dai matematici, non per la certezza che è loro comune, ma per l'evidenza intuitiva e quindi per la dimostrazione. A questa osservazione del Kant non ha posto mente l'Hölder, quando dice che specialmente nelle analogie dell'esperienza si viene ad ammettere l'obbiettivo reale uso della categoria

della causalità, e del tempo (1). Mentre sono regolatori questi principii della esperienza, perchè la categoria della sostanza, della causa, e della reciprocità d' azione non è trascendente, ma immanente.

Analogie dell'esperienza

1a Durata

Viene la prima analogia dell'esperienza: la sostanza persiste in mezzo al cambiamento dei fenomeni, e la sua quantità non aumenta, nè diminuisce nella natura, ovvero, come si legge nella prima edizione: tutti i fenomeni contengono qualche cosa di permanente che è l'oggetto stesso, e qualche cosa di mutabile che è il modo della sua esistenza. Questo principio è di senso comune: ma quale è la sua ragione? è questa: che senza la permanenza che è la condizione necessaria alla determinazione dei fenomeni come oggetto, l' esperienza non è possibile. La seconda analogia è: tutti i mutamenti avvengono secondo la legge del legame dell' effetto e della causa. Come legansi i cambiamenti fra loro per avere una esperienza determinata? La semplice percezione lascia indeterminato il rapporto obbiettivo dei fenomeni che si succedono; perchè sia possibile tale conoscenza, è necessario concepire un fenomeno come determinante il secondo, e questo come conseguenza del primo. Dunque il rapporto di causa e di effetto ha la sua sorgente nell' intelletto, perchè se questo non istabilisce tale rapporto, la successione delle percezioni è un gioco di rappresentazione. Il rapporto di causalità non nasce dalla percezione o dal paragone di molti avvenimenti succedentisi tra loro, perchè la causalità è condizione del legame dei fenomeni, è il fondamento dell'esperienza. L'esperienza suppone l'intelletto: esso anzi che ricevere chiarezza dall' esperienza, rende possibile la rappresentazione di un oggetto. Questo rapporto di causalità si arriva a conoscerlo nei fenomeni in virtù della successione. Ora il cambiamento ci è fornito dall' esperienza: ma la legge che è condizione di ogni mutamento, è *a priori*. Perciò la condizione formale, onde avvengono i fenomeni è *a priori*, perchè è anteriore a questi stessi. La terza analogia contiene il principio: tutte le sostanze in quanto sono percepite come simultanee nello spazio, sono nell' a-

2a Successione

3a Simultaneità

(1) Pag. 109, Darstellung der Kantis. Erk. 1874.

zione reciproca. Le cose simultanee sono nello stesso tempo: ma se le percepiamo successivamente, come conoscerle in un sol tempo? bisogna supporre tra loro un'azione reciproca. Senza questo principio noi dovremmo sempre concepire le cose solo come simultanee, e l'esperienza allora sarebbe impossibile. Con queste tre analogie l'esperienza è resa possibile e quindi il concetto della natura. Ora, in quanto è dimostrato che l'esperienza e la conoscenza dei suoi fenomeni è impossibile senza questi principii *a priori* che ci somministra l'intelletto, è data la prova di questi stessi principii.

Alla seconda analogia bisogna ricordare che Schopenhauer, il quale ammise la soggettività del tempo e l'obbiettività della causa, non comprese la forza della distinzione della causa e del tempo di che parla quì Kant. Per dinotare la differenza della successione obbiettiva e subbiettiva Kant porta i seguenti esempi: quando considero la casa, le sue parti sono oggetto del mio pensiero successivamente: ma la esistenza delle parti di questa casa è simultanea, mentre l'apprensione è successiva. Al contrario, una nave portata dalla corrente di un fiume, io la considero prima in alto, poi in basso: quì la successione di queste due rappresentazioni corrisponde ad una successione reale; quindi non posso invertire le rappresentazioni, come nella considerazione della casa. Schopenhauer dice che i due casi conchiudono alla medesima obbiettiva realtà; mentre la illazione del soggettivo all'obbiettivo è governata dal principio di causa. Quì Kant non è Hume, perchè la Critica non è un realismo. L'Hartmann poi si sforza di provare che anche il tempo è obbiettivo, come la causa, che la successione è reale, senza avvedersi che l'obbiettivo per Kant è il solo ideale: egli fa ritornare la Critica alla filosofia di Hume che spiegò per mezzo della successione la causalità. Ed il Cohen che difende Kant dalla critica di Schopenhauer, non si accorge che quì si trova una prova chiarissima che la causalità non nasce dalla esperienza. Egli fa notare in questo punto la differenza tra Hume e Kant: ma non è lui che dice che la categoria è una astrazione dalla esperienza, e che tutte le nostre cognizioni nascono dalla esperienza?

Finalmente vengono i principii che corrispondono alle categorie di modalità, e sono il possibile, il reale, il necessario. La possibilità delle cose esige, che il concetto delle medesime si accordi colle condizioni formali della esperienza. Ciò che si accorda con queste condizioni è possibile: un concetto è vuoto, se non è reale o possibile. Anche il concetto puro appartiene alla esperienza, in quanto ne è la condizione *a priori*. Quel concetto che non è nè empirico, nè condizione dell'esperienza, non può giustificare la possibilità del suo oggetto: così svaniscono tutte le chimere. I concetti puri, p. e. quelli di sostanza, non sono vuoti, perchè sono la regola dell'esperienza, e perciò hanno un valore obbiettivo. Il secondo postulato si enuncia così: ciò che si accorda colle condizioni materiali dell'esperienza, è reale. Il carattere della realtà è determinato dalla percezione che ci dà la coscienza degli obbietti; perciò secondo che i nostri sensi sono più perfetti, tanto più conosciamo gli oggetti. L'esistenza dunque di una cosa non può essere indovinata senza l'esperienza, ovvero senza le leggi che regolano i fenomeni. La legittimità degli obbietti esteriori non può essere chiamata in dubbio. L'idealismo che ha negato l'esistenza degli oggetti esterni è stato o problematico come quello del Descartes, ovvero dogmatico come quello del Berkeley. Questo secondo è nato dall'avere ammesso lo spazio come una proprietà delle cose; l'idealismo problematico poi si fonda sulla incapacità di dimostrare la esistenza delle cose oltre la nostra. Ora la interna esperienza non è possibile, che sotto le condizioni dell'esperienza esterna. Poichè se io ho coscienza della mia esistenza nel tempo, ogni determinazione suppone qualche cosa di permanente nella percezione, e questa cosa permanente accenna qualche cosa distinta dalle mie rappresentazioni, da cui la mia esistenza stessa può essere determinata. Se per l'esperienza interna si ha coscienza della mia esistenza nel tempo, questa esperienza dinota un rapporto a qualche cosa fuori di me. Inoltre l'esperienza reale stessa è quella che ci dà il criterio, per distinguere le vere rappresentazioni dalle false. Questa confutazione si trova nella seconda edizione, e concorda colla seguente proposizione che si legge nel capitolo dei paralogismi della prima: Alle

äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus ausser Zweifel, d. i. es correspondirt unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Il terzo postulato è quello della necessità che non è nè formale, nè logica, ma materiale che riguarda l' esistenza stessa delle cose. E siccome noi non possiamo conoscere l'esistenza delle cose *a priori*, o per mezzo dei concetti, ma per il legame di questi cogli obbietti della percezione; così solo per la causalità possiamo conoscere la necessità delle cose. Il segno della necessità nella esistenza delle cose non sorpassa il campo dell' esperienza possibile, e non si applica che al rapporto dei fenomeni.

Il compito dell'analitica trascendentale è esaurito. Lo scopo di Kant era di assicurare il valore del giudizio sintetico *a priori*, per cui è possibile l' esperienza, la conoscenza, la metafisica. Perciò s'incomincia dall'esame delle categorie, le quali servono a congiungere il vario dell'esperienza riducendolo all' unità: poi si mostra che la sintesi deve avere un fondamento nell'appercezione trascendentale, nella coscienza che sa quello che fa, quando sistema l' esperienza secondo le categorie. E siccome la prima riduzione del vario sensibile è fatta dalla immaginazione, così lo schema è il primo fatto per cui la categoria si veste di forma sensibile. Quindi la determinazione del tempo è condizione necessaria, perchè le categorie vuote ed astratte addivengano reali e concrete. I giudizii sintetici *a priori* sono perciò possibili, in quanto alle categorie si aggiunge l'esperienza, in virtù della quale obbiettivandosi le categorie stesse, i giudizii sono veri. Le categorie sono la possibilità dell' esperienza; questa possibilità diventa atto, quando avviene la sintesi secondo quelle. Le categorie sono la potenza del conoscere, sono il puro pensare, ma non la vera conoscenza: questa è il giudizio, ove avviene la sintesi del sensibile operata dalla coscienza secondo le forme delle categorie. Alla conoscenza ci vuole la materia e la forma: la materia è data, la forma è messa dallo spirito. La forma non è la categoria sola, ma la categoria in quanto è modo, è funzione dell'appercezione. Laonde la conoscenza sta nel puro *è*, cioè nell' opera-

zione della coscienza che riduce il vario alla categoria. La conoscenza dipende dall'azione dell'*io* che opera in quelle forme, quali sono descritte nella tavola delle categorie. I principii dell'intelletto puro, dopo questo esame, che cosa sono, se non il frutto dell'analitica, in cui si è considerato il modo come l'intelletto fabbrica la conoscenza? sono essi i giudizii sintetici *a priori* provati nel loro poter essere, che dichiarano la possibilità della esperienza. La loro prova è che essi regolano, ordinano, costituiscono l'esperienza. Essi dimostransi in quanto, nè l'esperienza, nè la conoscenza dell'esperienza è possibile senza di loro. Kant vorrebbe e dovrebbe provare queste due cose in una: i principii dell'intelletto, ovvero questi giudizii sintetici in quanto sono il fondamento dell'esperienza, rendono reale la esperienza, in quanto sono la possibilità dell'esperienza, obbiettivano la conoscenza. Ma il primo punto della prova gli sfugge, e non gli rimane che il secondo: « la possibilità dell'esperienza, egli dice, è ciò che dà realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze *a priori*. Ora l'esperienza riposa sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè, sulla sintesi dell'oggetto dei fenomeni in generale che si opera secondo i concetti, e senza la quale ella non avrebbe il carattere della conoscenza, ma di una rapsodia di percezioni che non formerebbero tra loro un tessuto secondo le regole della coscienza, e che perciò non si presterebbe all'unità trascendentale e necessaria dell'appercezione. L'esperienza ha dunque per fondamento i principii che determinano la sua forma *a priori*, cioè le regole generali che costituiscono l'unità nella sintesi dei fenomeni: e la realtà oggettiva di queste necessarie condizioni può essere sempre mostrata nell'esperienza, fosse anche nell'esperienza possibile. Fuori di questo rapporto le proposizioni sintetiche *a priori* sono affatto impossibili, perchè non hanno un terzo termine, cioè un oggetto puro, dove l'unità sintetica dei concetti possa stabilire la loro realtà obbiettiva ». Dunque la natura come conoscenza non può aver luogo, se non con queste leggi che si contengono nei principii dell'intelletto puro. Kant ha voluto spiegare la conoscenza per l'*a priori*, cioè per il suo dover essere, non già per l'esperienza, cioè per il solo semplice essere. Il tentativo è bello ed è nuovo dopo Hume:

è il solo modo per salvare la conoscenza dallo scetticismo. Nel suo dover essere, nella sua necessità la conoscenza trova il criterio della verità in se medesima. Kant dice che la natura con questi principii deve assolutamente essere, se vuole essere; ora se così deve essere la natura, la conoscenza è obbiettivata, perchè è sicura della realtà. Ed il punto in cui i principii dell' intelletto puro si verificano, cioè in cui il dover essere addiventa essere reale della conoscenza, è la coscienza, il tempo. La coscienza è il fatto *a priori*, puro, primitivo, originario: il tempo è il fatto secondario rispetto alla coscienza, e primo rispetto all' immaginazione. Perciò in questi principii, specialmente in quelli dinamici Kant non si allontana dalla considerazione del tempo, ove essi addiventano reali. Il tempo è il momento in cui avviene il giudizio sintetico *a priori*, come la coscienza. Che cosa vorrebbe provare con ciò Kant? che il sicuro criterio della conoscenza è l' identità dell' essere col pensiero. Di vero: Kant dice, è possibile che la natura possa essere diversamente da queste leggi intellettive? no, dunque la conoscenza di queste stesse leggi ultime e fondamentali è vera per se stessa: non vi manca che l' esperienza la quale realizza queste leggi. Questa identità di essere e di pensiero si sperimenta nella coscienza, e nel seno dell' esperienza. La soluzione del giudizio sintetico *a priori* è apparentemente spiegata nel suo *a priori*, nel suo dritto, perchè in fine è sempre la coscienza un ultimo fatto, che non spiega la possibilità di ogni fatto, perchè essa è un fatto sempre. E questo è tanto vero, che Kant, perchè colla coscienza spiega e non può spiegare davvero l' identità tra l' essere ed il pensiero, ricorre all' esperienza, anzi alle volte la confonde colla coscienza stessa. Questa confusione vuol dire: la sintesi del giudizio *a priori* ci stà, perchè ci stà: e la cognizione non è il dover essere assoluto, perchè reale in virtù dell'esperienza. Così Kant va da un estremo all' altro, dal puro idealismo al sensismo, perchè il solo *a priori* non gli può dare che il possibile della cognizione: ci vuole che in questa possibilità stia l' obbiettività della cognizione stessa, perchè la efficacia di questa è riposta nella sua necessità. Ma scorgendo che il possibile è una pura astrazione del pensiero, rimane

colle categorie vuote, e cerca la realtà della cognizione nella esperienza. E che valeva affaticarsi contro Hume per cercare l' *a priori* della cognizione, se questa non si convalida da se medesima? O la cognizione si salva interamente per l' *a priori*, od essa cadrà nel dubbio se aspetta l' *a posteriori* per essere reale: o essa è reale per se stessa in quanto l'essere è identico al pensiero, ovvero è reale per l' esperienza. In questo bivio non si trova certamente Fichte, il quale dall' autocoscienza deduce l' esperienza, in quanto quella pone colle sue funzioni il fatto-azione, cioè l'essere ed il pensiero, il reale e l' ideale. Perciò Fichte in quanto emenda Kant, lo fa intendere. Se la filosofia precedente non ha potuto spiegare la cognizione reale per l'esperienza, Kant non può spiegarla per l'*a priori*, perchè la coscienza che è il punto d' unione dei due elementi rivela sempre la conoscenza come è, non come dovrebbe essere. Perciò i principii dell' intelletto puro sono tanti giudizii sintetici *a priori* provati al modo di Kant: cioè egli spiega in tutta la Critica il giudizio sintetico, ma non arriva mai a darne la prova; e non può, perchè si arresta alla coscienza. L' idea, dice Hegel parlando del giudizio sintetico *a priori*, che ivi giace è grande, ma presenta un senso troppo comune, perchè l'esecuzione rimane dentro vedute empiriche, e vale solo per la forma della scienza (1). Ciò che manca in Kant è propriamente il concetto della necessità della natura: l' esperienza vi è aggiunta, non dedotta. Imperocchè se il necessario fosse per Kant l' unione intrinseca del possibile e del reale, allora si avrebbe quella tale intuizione intellettuale che Kant nega. Ei dice: noi ci rappresentiamo la natura con questi principii: ma la natura è realmente così? ciò è che non può dire Kant, perchè gli manca la vera necessità della conoscenza. I postulati del pensiero empirico soprattutto esprimono un rapporto al pensiero, non alle cose, le quali ci sono per il puro fatto della coscienza, non per necessità. La formalità di questi giudizii dipende dal non potere abbracciare in uno la natura ed il concetto. Poichè la cosa in se dichiara vuoto l'intelletto non solo, ma anche l'intuizione; se fosse possi-

(1) Pag. 506, D. T. N. Phil.

bile l' intuizione intellettiva, allora sarebbe compresa la cosa in se, ma intelletto sarebbe creatore secondo Kant. Questa intuizione intellettuale è possibile per Schelling e Fichte che dichiarano assoluto il pensiero, e la cosa in se insussistente fuori del soggetto.

Un' altra osservazione: nel secondo postulato del pensiero empirico si trova nella seconda edizione la confutazione dell'idealismo che nega l' esistenza dei corpi fuori di noi. Il punto principale della dimostrazione è, che la coscienza si riferisce a qualche cosa fuori di me, come la esperienza esterna: è un corollario del secondo postulato della realtà delle cose. Imperocchè ivi si stabilisce che il concetto che precede la percezione, dinota la semplice possibilità delle cose, e che la percezione che dà al concetto la materia, è il solo carattere della realtà. E si conchiude: che se noi non incominciamo dalla esperienza, seguendo le leggi dell' intrecciamento dei fenomeni, non possiamo penetrare o divinare l' esistenza di qualche cosa; dunque si può argomentare l' esistenza di qualche cosa dal dato della coscienza. Colla confutazione dell'idealismo Kant ha voluto provare per mezzo della esperienza l'esistenza delle cose; quanto poi al sapere che cosa esse sieno, questa è altra questione che si vedrà più innanzi. Solamente, dice Hegel, è descritta la empirica coscienza che ha bisogno della materia di fuori, ovvero che è limitata: non è detto se questa conoscenza è vera, o no secondo il suo contenuto: l' intera conoscenza è nella subbiettività e fuori della *cosa in se*. Kant dice che noi abbiamo bisogno dell'intuizione per iscoprire la realtà oggettiva delle categorie: la sostanza, la causa, l'azione reciproca da se sole non danno l'oggetto, perchè le categorie sono semplici forme del pensiero: conchiude che questa osservazione serve anche per la confutazione dell'idealismo. Se dunque la confutazione dipende dalla soluzione del giudizio sintetico *a priori*, quì Kant è consenziente a se stesso. Poichè la soluzione del problema è data da Kant *a priori* veramente? no: quando dice che la causa può non avere il suo effetto e che ci vuole l' esperienza per verificare questo giudizio, si vede chiaro perchè in questi principii dell' intelletto puro ci cerca l' appoggio dell' esperienza. Come la soluzione del problema non è *a priori*, così la confutazione del-

l' idealismo è fatta dal dato della esperienza. Il giudizio sintetico ci sia, perchè la coscienza lo dà; e così anche dal dato dell'esperienza l'idealismo non può sussistere, perchè l' esperienza richiede un oggetto esterno. Kant non ha la forza di fare la confutazione dell' idealismo *a priori*, perchè non ha dato *a priori* la soluzione del problema della metafisica. Come in questo problema la sintesi è pura aggiunzione data dalla coscienza, così nella confutazione dell'idealismo la cosa in se che è la base del fenomeno, è accettata dalla coscienza. La differenza che è la vera realtà, non è dedotta dal pensiero, ma aggiunta dalla coscienza. Questa osservazione non avrebbe dovuta sfuggire al Cohen il quale dopo l' esame dei principii dell'intelletto dice che « i filosofi dopo Kant avrebbero dovuto considerare, se si può uscire dalla possibilità della esperienza. Le ipotesi dell'unione tra l'essere ed il pensiero sono escluse dal concetto del possibile. La possibilità dell' esperienza non permette un pensiero *costruttivo*, nè un essere *impiombato*. Sono parole d' oro, le quali sono ipotesi, e le prove sono soprattutto ipotesi » (1). Ora noi diciamo che appunto perchè il pensiero coi postulati e colle analogie è regolativo, perchè è forma dell' esperienza la quale gli si aggiunge estraneamente, non come cosa intrinseca, perciò non è il tutto, nè può essere il tutto. Se l'essere si aggiunge al pensiero dialetticamente, cioè per virtù intrinseca alla sua stessa esistenza, allora la confutazione dell' idealismo resta provata, perchè la possibilità dell' esperienza non rimane solo possibilità, ma concetto-oggetto.

---

(1) Pag. 238, XIII, T. d. E.

CAPO VIII.

LA COSA IN SE

> Non ci resta che una maniera di determinare l'oggetto solamente per mezzo del pensiero, la quale non è che una semplice forma logica senza materia.
>
> *Anfib. dei concetti di rifless.*

Se noi vogliamo renderci un esatto conto di quello che sino ad ora abbiamo esaminato nella Critica della ragion pura, dobbiamo tener presente il modo come Kant ha risoluto il problema capitale della scienza. Dopo lo scetticismo non vi è modo di assicurare la cognizione nella scienza, se non colla dialettica: e Kant è il primo, che vede nella possibilità del giudizio sintetico *a priori* il modo di accertare per mezzo della dialettica la verità della cognizione. Però il suo studio è stato piuttosto di esaminare attentamente i due fattori della cognizione, i due elementi che la compongono, anzi che di trovare il modo come unirli indissolubilmente. Di vero: Kant dice, esaminiamo l' *a priori* della sensibilità e dell'intelletto perchè l'esperienza vi si aggiunge dopo; come se il dato dell' esperienza, per avere la cognizione assolutamente vera, non debba formare una parte integrante della cognizione stessa. La cognizione se deve essere vera, deve esserla in virtù della necessità dei suoi elementi che la compongono. Nulla le si deve aggiugnere a caso: tutto deve trovarsi in lei necessariamente: ed in questa ricerca della necessità dei due termini che la compongono, in questo esame della opposizione indisgiungibile dei due fattori che la creano, si trova la identità di se medesima, si trova quella tale equazione tra l'idea e la cosa. La teoria della verità della conoscenza consiste nel mostrare la verità *a priori* del conoscere, ovvero la verità di dritto. La verità di fatto è quella che eccita il dubbio di se stessa: il perchè si deve autorizzare per mezzo della Critica. Il grande di Kant è aver saputo osservare, che non ci può essere conoscenza senza il giudizio sintetico *a priori*.

cioè senza che vi sia l' opposizione di due termini collegati insieme. Quale è mai il dovere della Critica, se non il mostrare *a priori* la necessità inseparabile di questi due termini? Ora Kant precisamente questo non fa nella Estetica, questo non fa nell'analitica. Di vero: non si sa perchè due debbano essere le forme della sensibilità, lo spazio ed il tempo. Quì si sente il bisogno di dedurre queste due possibilità della natura, queste due condizioni indispensabili alla esistenza di una cosa. Il tempo e lo spazio sono le prime opposizioni dialettiche della natura, sono il primo *io* e *non io*, sono il sostrato della conoscenza; queste due forme sono il primo supposto dello spirito, non già del soggetto come individuo. Kant restringe fin dalla Estetica trascendentale il problema della conoscenza nei limiti del soggetto; e fin d'allora gli si presenta lo spettro della *cosa in se* come il supposto di quelle due forme. La *cosa in se* nella Estetica è il primo inciampo al soggetto conoscitore, perchè quando si considera lo spazio e il tempo come forme del solo soggetto, resta sempre il problema, che cosa esse sieno fuori di lui. Perchè quì il soggetto è una parte della conoscenza, ed ha innanzi a se un' altra parte che deriva dall' oggetto. Se invece le forme dello spazio e tempo sono considerate non nel soggetto ma nella natura tutta, allora la loro *cosa in se* è quella di non essere l'essere, cioè di essere un vero fenomeno che prepara la verità che è appunto lo spirito. Se tempo e spazio sono necessarie condizioni dell' intuizione, questa necessità indica che non è meramente soggettiva, ma dell' essere in se della cosa. Questa *cosa in se* non sarebbe comparsa nella Estetica, se lo spazio non si fosse considerato come forma sola del soggetto intuente, ma come vero non essere, come vero fenomeno in se. Se spazio e tempo sono considerati come condizioni della natura, allora sono obbiettivi come fenomeni, cioè sono nè più, nè meno di quello che possono essere in quanto fenomeni. Ed allora l' intuizione non avrebbe essa sola queste forme, ma sarebbe vera con queste forme: e la *cosa in se* non potrebbe comparire a Kant, perchè la verità di queste forme sarebbe di non essere *cosa in se*, ma solo fenomeno. L' intuizione non è un fatto soggettivo, ma una necessità posto il non essere, posto il fenomeno, posto lo spazio ed il

tempo. L'*a priori* per Kant incomincia ad essere nella Estetica soggettivo, mentre è l' in se delle cose: il tempo e lo spazio sono l'*a priori* dell'intuizione, appunto perchè sono l'in se della natura.

La *cosa in se* si ripresenta nell' analitica per quella stessa ragione per la quale si mostrò nella Estetica: e come quì viene per dichiarare soggettivi il tempo e lo spazio, così là serve per distruggere la verità della conoscenza. Come al tempo e spazio dichiarati forme soggettive dell'intuizione si oppone la *cosa in se* di queste stesse forme, perchè non sono condizioni assolute della natura e dell'intuizione; così nell'analitica la cosa in se si oppone alle categorie, in quanto che queste non sono considerate come leggi assolute dello spirito, e ciò nasce dalla opposizione in cui si pone il soggetto coll'oggetto. L'oggetto o può essere sensibile od intelligibile; quindi la doppia forma che prende la cosa in se per Kant, ora è sensibile, supposto dello spazio e del tempo, ora è intelligibile, supposto della stessa categoria. Di vero, Kant dice, che colla categoria non si può arrivare alla cosa in se, perchè questa è individuale, quella è generale, questa è obbiettiva, quella è soggettiva. Dimostra che non vi è modo di potere conseguire questa cosa in sè, nè coll' intuizione, nè coll' intelletto; perchè le forme della intuizione e quelle dell' intelletto sono condizionate al solo subbietto, e non possono identificarsi coll' obbietto. L'obbietto, o la cosa in se è trascendente alla conoscenza; quindi la cognizione è vuota perchè è generica ed astratta. Ora donde deriva questa duplice maniera di considerare la cosa in se, una volta come il supposto dello spazio e tempo, ed un' altra come il supposto della categoria, se non dal considerare l'oggetto ed il soggetto come divisi tra loro, come due regni che non si possono mai regolare sotto un sol regime? Kant, fatta l'analisi della sensibilità colle forme del tempo e spazio, e dell' intelletto colle forme del pensiero, vuol trovare il passaggio da questa a quello per mezzo della immaginazione coi suoi schemi. Nella sintesi della coscienza vuol provare come si obbiettivano le categorie, cioè come il fenomeno dato dalla sensibilità si unisca alla categoria data dall' intelletto. Questa è la sola obbiettività della cognizione, questa è il germe da cui spunta il giudizio sintetico *a priori*. Ma tutto ciò è un fatto

del solo soggetto: è questo un idealismo soggettivo. Viene poi l'obbietto, lo spettro della cosa in se e disturba questo dramma del soggetto, e quindi il limite insuperabile della conoscenza nasce dal non potersi estendere il soggetto di là di se medesimo. Ed il Kant doveva fare nell'analitica una considerazione della cosa in se molto più interessante di quella che fece nella Estetica, perchè in quella si tratta di decidere il problema della conoscenza, non in questa. La ragione per la quale la cognizione non può arrivare l' oggetto, la cosa in se, nasce non perchè la sensazione non può raggiugnere l'estrasensibile, ma perchè la categoria non è la cosa in se, essendo forma soggettiva della cognizione, non forma oggettiva. Però tanto nella Estetica, quanto nell'analitica la cosa in se è inconoscibile, perchè è fuori dei limiti della sensibilità e dell' intelletto. Certo il Kant non ammette, come Leibnizio, una differenza tra l' intelletto e la sensibilità solo per gradi: la vuole diversa per genere perchè l' obbietto della intuizione è il fenomeno, mentre quello dell' intelletto è la categoria. Il fenomeno e la categoria sono i soli fattori della conoscenza congiunti insieme in virtù dello schema, che è la forma della immaginazione. Anzi egli ammette ad ogni sensibile un intelligibile corrispondente, e forse può esistere un intelligibile, ei dice, che non abbia rapporto coll'intuizione sensibile. Ma la questione è, che non si può arrivare a quest' intelligibile, perchè manca a noi la intuizione intellettuale; quindi nella nostra cognizione esiste un vuoto che non si può mai riempire, una lacuna inevitabile, perchè condizionata alla nostra maniera di conoscere. Bisogna sostituire all' orgogliosa ontologia la modesta analitica. È una pretesa il credere che la nostra cognizione arrivi la realtà: quella che possiamo avere, è solo nei limiti del soggetto.

A questo punto si è detto che Kant ha mutato faccia, che è il Giano bifronte, perchè mentre volle l' obbietto essere il fenomeno unito al concetto, ed in questa sintesi consistere l' atto della conoscenza, e da essa dipendere il giudizio sintetico *a priori*; ora nega il valore della medesima, perchè la cosa in se non si può conoscere. Però è bene osservare che Kant fin dalla introduzione ha promesso che lo scopo di questo trattato è negati-

vo, appunto perchè la cosa in se non si può conoscere; la Critica è la prova della impossibilità della vera conoscenza. Dall'esame dell' Estetica e dell' analitica non comparisce altro, se non il modo come il soggetto lavora la conoscenza. La Critica sino a questo punto è lo studio del subbietto: il resto non è altro che un *veto* eterno imposto allo spirito, perchè non oltrepassi i limiti prescrittigli dai canoni logici, che ei medesimo si ha costruiti. Se qui Kant nega la verità della conoscenza, è condotto logicamente dall' esame dell' Estetica e dell'analitica, ove si espongono le mere forme del soggetto, che nulla decidono dell' oggetto. Pare, sì certamente, dall'analisi non tanto dello spazio e tempo quanto dall' esame delle categorie, e soprattutto dalla deduzione delle medesime per cui la cognizione addiventa di dritto reale, perchè ivi si tratta del modo come si obbiettivano le categorie, e dai principii dell'intelletto puro per cui lo spirito ha in pugno, per dir così, l'esperienza, essendo essi che decidono la possibilità della medesima, pare dico, che Kant abbia davvero risoluto *a priori* la verità della conoscenza. Ma non bisogna dimenticare, che mentre esamina le forme della sensibilità e dell' intelletto, mentre le dice necessarie ed universali condizioni dello spirito, le dichiara anche soggettive. È qui il vero punto da cui riluce lo sforzo che fa Kant per uscire dal soggetto, ed il ritorno inevitabile a questo. Come si può combinare questa universalità e necessità di queste forme colla soggettività delle medesime? eppure Kant unisce questi due caratteri opposti, perchè la necessità dinota l'essere in se, e la soggettività esprime l'apparenza propria del soggetto; trova questa necessità tutta nel soggetto, senza addarsi che essa deve per ciò appunto essere nell' in se, non nell' apparire al soggetto. Perciò mentre pare che analizzi la cognizione in se, invece non fa altro che descrivere il modo onde ella apparisce al soggetto, mentre pare che nelle categorie designi appunto la cosa in se per la necessità ed universalità con cui le distingue, invece questa cosa in se è un di là della cognizione, e le categorie sono quelle che pongono questo limite. Precisamente come pare che lo spazio e tempo per la loro necessità ed universalità sieno condizioni della natura, perchè sono il fenomeno, il non essere, invece questo non essere, questo

fenomeno è solo relativo al soggetto. E quindi quì ancora nasce un di là del fenomeno, cioè la cosa in se dello spazio e tempo che è trascendente al soggetto. È il solo trascendente tanto nell' Estetica che nell' analitica, che inquieta la verità della sensibilità e dell' intelletto, perchè il trascendentale, sebbene *a priori*, necessario ed universale, è sempre condizionato al soggetto. Questo trascendente è precisamente la *cosa in se*, cioè il noumeno negativo, che Kant deve ammettere per necessità logica, perchè questo trascendente è l'oggetto, il limite del soggetto, di cui solo s' è impreso ad esaminare il contenuto. E per questa necessità precisamente Kant confuta l' idealismo, ammettendo l' oggetto fuori di noi come causa della sensazione attestata dalla coscienza. Ma a questa cosa in se vi è un *veto*, perchè non la si può sapere come trascendente, e le categorie sebbene trascendentali, non sono trascendenti, sono forme del pensiero, non della cosa. È questo il punto più bello, più classico, più alto della Critica, e chi non ha capito Kant in questo modo, non ne saprà mai apprezzare la grandezza. Kant è logico, eminentemente logico, sublime nella logica negazione della conoscenza logica. Questa negazione di Kant è quella che dichiara la Critica il libro più grande nel mondo della filosofia. In questo punto io posso dire, che Kant è il Leopardi della filosofia : come costui pone una pugna tra il Dio della natura ed il Dio dello spirito, cioè tra il Dio vecchio ed il Dio della vera coscienza, il Kant mette un contrasto tra la verità ontologica del vecchio wolfianismo e quella del pensiero : come costui si acconcia allo scetticismo purchè uccida questo Dio mostro non creato dalla vera coscienza, il Kant nega la realtà della cognizione purchè distrugga la vecchia filosofia che uccide l'autocrazia del pensiero. Sublime bestemmia! sublime negazione ! Ma come il Leopardi ha nel suo cuore il Dio vero e non lo sa riconoscere per tale, così Kant che ha il tipo della realtà della cognizione perchè possiede la cosa in se, non la sa autorizzare nella scienza.

È fuori dubbio che la ragione per la quale Kant dichiara la conoscenza vuota e formale, è dalla impossibilità della conoscenza della cosa in se. Nè il fenomeno, nè la categoria sono la cosa in se:

dunque la conoscenza che avviene per la sintesi del vario alla categoria non comprendendo nè nel primo, nè nel secondo modo la cosa in se, è logica solo, è astratta, è formale, è vuota della cosa in se. Il ragionamento è logico: il *desideratum* per la realtà della cognizione è impossibile a conseguire, perchè la cosa in se è un X, un' incognito. Perciò Kant non è Leibniz che dice la cosa in se potersi conseguire per l' intelletto, nè molto meno Locke che la volle comprendere colla sola sensibilità; e se Kant fosse vissuto di poi, non avrebbe voluto essere nè Herbart, nè Hegel, come già non volle essere Fichte. Ci è un oggetto in Kant che è inarrivabile alla cognizione: questa deve contentarsi del solo oggetto fenomenico. Kant non dice la cosa in se è il solo fenomeno e non può essere altro, perchè tempo e spazio sono forme del soggetto, non dell' essere in se. L'in se della cosa in se che Kant ammette come un supposto al fenomeno, è precisamente di essere fenomeno; quì si scambia il fenomeno oggettivo col fenomeno soggettivo: la cosa in se è precisamente il fenomeno in se. La verità della cosa in se è di non essere la vera cosa in se, perchè la verità del fenomeno è di essere il non essere. Ora se il fenomeno è ciò che non è cosa in se, segue che la cosa in se non debba essere altro che il pensiero, che non è fenomeno. La categoria ed il fenomeno sono entrambi cosa in se: ma questo è in se di non essere l'essere in se, e quella è in se di essere l'essere in se. Ma se il fenomeno è il non essere in se, dunque è oggetto; e se la categoria è l'essere in se, è *a maiori* oggetto: l' uno è oggetto in se che è soggetto anche, e l' altro è tanto più oggetto che è soggetto. Così intuizione e pensiero sono entrambi oggettivi e soggettivi perchè sono quello che sono in se, cioè assolutamente, indipendenti da me che penso ed intuisco. Ora questo non è Kant: questo è il seguito del kantismo continuato da Fichte, Schelling, ed Hegel. Kant è lo studio del soggettivismo, cioè del modo come apparisce al soggetto la cosa in se, sia come fenomeno, sia come categoria. Ma perchè il soggetto non è l' oggetto, perciò nè il fenomeno, nè la categoria è la cosa in se: nissun di loro sarà l'oggetto. Questo rigorismo soggettivo è Kant, pro-

vare cioè l'impossibilità di equazione tra il fenomeno e la categoria colla cosa in se, perchè il fenomeno è apparente, la categoria è logica, mentre la cosa in se è il solo reale. Niuno più di Kant vorrebbe uccidere questa cosa in se, che gli si presenta a disturbare la verità del conoscere: ma non la può, come non posso mettendomi innanzi allo specchio distruggere l'immagine che si forma dietro. Perciò questo spettro gli si presenta dopo le più belle considerazioni del tempo e spazio, e delle categorie; è la forza dialettica che lo spinge ad ammettere questa cosa in se: perchè posto Kant nelle considerazioni soggettive, gli si affacciano le corrispondenti oggettive. Il soggetto è concepibile per l'oggetto; dunque spazio e tempo, e categoria sono per legge fatale concepibili per la cosa in se di tutti e tre. È curioso quando si dice: come va che Kant ha ammesso questa cosa in se col suo rigore logico, partendo dai dati del soggetto? Non si può distruggere colla logica la logica stessa; la cosa in se è ammessa da Kant per sola legge logica, non per intuizione, nè per la categoria. Questa legge logica gli nasce dalla posizione del soggetto, che ammette la inevitabile esistenza dell'oggetto. Epperò Kant è obbligato, non essendo veramente questa cosa in se, ad immaginarsela, a fingerla per la esistenza logica del fenomeno e della categoria considerati subbiettivamente. Anzi, l'avere ammesso questa cosa in se logicamente, prova che essa è logica, nient'altro che logica, prova che Kant la conosce come sostanza, come causa, come forza, colla categoria in somma, e perciò l'ammette. Ma la deve ammettere come oggetto, non come soggetto, appunto perchè l'ha ammessa in virtù del soggetto. È la corrispondenza generale tra soggetto ed oggetto che obbliga Kant ad ammettere la cosa in se che conosce come cosa che non conosce, appunto per opporre al soggettivo ed al formale l'obbiettivo ed il reale. Egli è logico quando l'ammette, la conosce, e dice di non conoscerla, perchè diversamente la categoria non sarebbe più subbiettiva e formale, ma vero obbietto del pensiero. Il trascendente è il trascendente al subbietto, e se fosse lo stesso che il trascendentale, sarebbe il logico assoluto, mentre per Kant il logico è soggettivo. Kant non si contra-

dice ammettendo la cosa in se come fuori del subbietto, appunto per rendere il subbietto stesso logicamente possibile (1).

Ma se la cosa in se è la ragione che rende vuota e formale la cognizione, essa stessa è vuota e formale ancora. Kant non sa determinarla in nissun modo, perchè qualunque determinazione dovrebbe cadere sotto l'ordine delle categorie, e queste allora avrebbero un uso trascendente. Non è permesso identificare l'ideale colla cosa in se, senza cadere nell'errore di convertire le cose logiche in cose ontologiche. Kant mentre pare che consideri la logica come assoluta, sino a dire che l'intelletto colla sintesi dei fenomeni ridotti all'unità mediante la norma delle categorie è la legislazione della natura; non manca di fare riflettere che questa unità operata dall'intelletto è sempre formale, perchè le categorie le quali la creano, sono norme del solo soggetto pensante. La logica di Kant è reale quanto è il soggetto pensante, non è assolutamente reale, perchè è opera del soggetto, che non si può identificare coll'oggetto. Quindi Kant rimane col vuoto formalismo non solo del soggetto ma anche dell'oggetto; perchè la cosa in se opposta al pensiero è vuota di determinazioni, come l'*io penso*. Le categorie non sono vere determinazioni dell'intelletto, perchè la determinazione importa la necessità: e la necessaria determinazione non può esistere in Kant, perchè il pensiero non è assoluto, Quindi abbiamo in Kant due opposti vuoti e formali, la *cosa in se* e l'*io penso*, ovvero le cose in se e le categorie, cioè a dire il reale e l'ideale, l'ontologico ed il logico. Se la cosa in se fosse determinata dal pensiero, o se il pensiero fosse determinato dalla cosa in se, allora si avrebbe o l'idea-

(1) Questo ammettere e non conoscere la cosa in se è notabile in Kant: ei non sa dire, se sia questa cosa in se una, o moltiplice: pare che sia moltiplice, come oggetto del senso esterno diverso da quello dell'interno: ma pure dice che può essere anche un solo oggetto con due differenti proprietà. Ora la vuole sensibile come cagione dei fenomeni, ora la vuole intelligibile causa delle rappresentazioni. Ora dice che è la causalità, ora dice che non è nissuna categoria, neppure la causalità, ma solo il fondamento dei fenomeni, che non è certamente nella tavola delle categorie.

lismo assoluto, od il realismo, o Fichte od Hume, i quali Kant evita entrambi; perciò rimane col pensiero vuoto, perchè non è il tutto, e colla cosa in sè anche vuota, perchè neppure essa è il tutto. Per quanta vita abbia potuto dare al pensiero, per quanta attività abbia potuto concedere alle categorie dichiarandole leggi *a priori* della natura, pure non ha potuto fare il passaggio dell'intelletto alla cosa. Il dramma della cognizione è sempre interno, soggettivo, ideale: non è lecito identificarlo coll'essere: questa identità è una illusione inevitabile, quando ci ponghiamo nel punto di vista di Kant. La ragione non può fare altro che conoscere questa illusione; ma ciò non ostante essa rinasce sempre. Mostrare questa verità, che Kant disse una illusione, ovvero mostrare che è nissuna illusione la illusione kantiana, è il tentativo posteriore della filosofia. Ma allora è mestieri trovare il vero *a priori* nella scienza, il vero pensiero assoluto che si provi colle sue determinazioni come leggi dell'essere reale ed ideale: è necessario l'idealismo completo ed assoluto, non soggettivo come quello di Kant. Così solo si può vincere quel dualismo kantiano, che nasce per disturbare l'armonia tra il soggetto e l'oggetto. Questo dualismo non può esser vinto che dalla dialettica stessa, la quale serve a Kant per dimostrare l'impossibilità della identità della cosa in se col pensiero. Quindi rinasce il problema del giudizio sintetico *a priori* che Kant ha risoluto nella sola periferia dell'idealismo soggettivo, in un più vasto orizzonte. Resta nella scienza dopo Kant l'importanza di questo giudizio, e l'incapacità del principio di contraddizione e d'identità a dominare tutto il sapere, resta che il solo problema capace ad abbattere lo scetticismo, è quello della dialettica assoluta.

PARTE TERZA

CAPO I.

DIALETTICA TRASCENDENTALE.

> « La causa (dell'apparenza trascendentale) è che nella nostra ragione (considerata subbiettivamente cioè come facoltà umana di conoscere) v'ha regole e massime fondamentali che hanno l'aria di principii obbiettivi, e fanno che la necessità subbiettiva di un certo legame di concetti che esige l'intelletto, passi per necessità obbiettiva ».
>
> *Dial. trascen.*

Il passaggio dell'analitica alla dialettica è dato da Kant stesso nel capitolo de'fenomeni e noumeni, ove si dice che la cosa in se non si può conoscere nè per il senso, nè per l'intelletto. La dialettica proverà particolarmente e per ogni caso quello che è detto nella fine dell'analitica generalmente. Prima però di considerare questa parte interamente negativa di Kant, fa d'uopo esporre l'idea della dialettica che contiene una parte positiva.

La dialettica in generale fu detta logica d'apparenza: l'apparenza non è la somiglianza che è una verità non ancora stabilita, nè un fenomeno che ha qualche cosa di oggettivo. Lo scopo presente è di esaminare l'apparenza trascendentale la quale, malgrado gli avvertimenti della Critica, fa che abusiamo delle categorie estendendole fuori l'intelletto. I principii dell'intelletto puro hanno un uso *empirico* e non *trascendentale*, perchè non possono uscire

fuori dei limiti dell'esperienza. Se noi rompiamo questi limiti, saranno *trascendenti*: ciò vuol dire che essi sono solamente *immanenti* all'intelletto puro. L'apparenza logica nasce dal difetto di attenzione alle regole logiche: ma quella trascendentale, sebbene la Critica ne dimostri la vanità, pure non cessa, perchè i principii della ragione che sono subbiettivi, hanno l'aria di principii obbiettivi, ed allora si converte la loro necessità subbiettiva in necessità obbiettiva, come se fosse una determinazione della cosa in se. Ecco la illusione inevitabile perchè naturale; essa non cessa, sebbene scoverta dalla dialettica.

La nostra conoscenza incomincia dai sensi, passa all'intelletto, e finisce nella ragione; la quale ha per iscopo di condurre il pensiero alla più alta unità: è l'intelletto puro. Si distingue dall'intelletto, perchè questo è la facoltà di ridurre i fenomeni all' unità mediante certe regole, mentre la ragione riduce all' unità le norme dell' intelletto stesso mediante i principii. E se perciò l'intelletto è la facoltà delle regole, la ragione può dirsi la facoltà dei principii che sono gli ultimi concetti dello spirito. La ragione di che qui si tratta non è logica, nè formale, la quale consiste propriamente nel ragionamento, cioè nel derivare da un principio una conseguenza. I concetti proprii della ragione, qui, sono quelli che la rendono reale e non formale. La ragione non si riferisce, come l'intelletto all'intuizione, agli oggetti, ma solo ai giudizii dell' intelletto: e l' unità della ragione non è come quella dell' intelletto che rende possibile l' esperienza; ci vuole la diversità delle regole e l'unità dei principii, perchè essa metta in accordo l'intelletto con se stesso. Bene inteso però, che con questo principio non si prescrive legge alcuna agli oggetti: è una legge subbiettiva che consiste a ricondurre ad un piccolo numero i concetti, senza attribuire perciò un valore oggettivo a questa unità. Ma la ragione non può conseguire quest'unità, se non arrivando alla condizione di ogni condizione, cioè all' incondizionale, perchè la maggiore che noi cerchiamo nel ragionamento non esprime altro nella ragione, che quest' incondizionale. Questo principio della ragion pura è sintetico, ed è quello che dà la materia a molte proposizioni sintetiche *a priori*. Queste proposizioni della ragion pura

sono *trascendenti,* mentre i principii dell'intelletto puro sono *immanenti.* Si deve esaminare ora se questo principio abbia un valore oggettivo, se sia più vero il dire che nissun principio razionale di questo genere abbia un valore oggettivo, e che sia solo un processo logico, se sia per un malinteso che noi temerariamente imponghiamo questo principio trascendentale alla serie delle condizioni negli oggetti stessi.

I concetti proprii della ragione escono dai limiti dell'esperienza, perchè questa non può essere mai ad essi adeguata: sono le vere *idee,* come quelli dell'intelletto sono le *categorie.* Platone, dice Kant, si servì del vocabolo *Idea* per dinotare ciò che non viene dai sensi, e che si eleva sopra i concetti dell'intelletto di cui si è occupato Aristotele. Le idee sono per Platone gli archetipi delle cose, e non sono come le categorie le chiavi dell'esperienza. Secondo lui esse discendono dalla ragione suprema per addivenire il patrimonio della ragione umana; ma questa intanto non si trova nel suo stato originale, ed ha molta pena nel ricordarle per mezzo della reminiscenza. Platone notò come la nostra facoltà di conoscere prova un bisogno più elevato, che quello di compilare i fenomeni in una unità sintetica per poterli leggere come esperienza: come la nostra ragione si eleva a delle conoscenze più alte perchè possano corrispondere agli obbietti dell'esperienza, ma che nondimeno hanno la loro realtà e non sono pure chimere. Soprattutto nell'ordine morale egli trovò le idee, il quale riposa sulla libertà che è sottoposta alle leggi, vero prodotto della ragione; la virtù non si può dedurre dalla esperienza senza essere variabile ed incapace di fondare alcuna regola. Gli oggetti dell'esperienza sono solo esempio per mostrare che è possibile ciò che la ragione addimanda, ma non sono l'archetipo stesso. Nè l'idea della virtù è qualche cosa di chimerico, perchè solo col soccorso di questa idea sono possibili i giudizii sul valore morale delle azioni. Il merito di Platone è sconosciuto, quando si giudica secondo le regole dell'esperienza. Nell'ordine della natura l'esperienza è la sorgente della verità; ma nell'ordine morale l'esperienza è la madre dell'illusione: è riprovevole ricorrere a *ciò che si fa* e limitare con ciò le leggi che riguardano *ciò che deve farsi.*

Gli schemi puri

Le Idee sono concetti razionali senza oggetti sensibili

La totalità delle condizioni

Le idee sono concetti razionali, cui non risponde alcuno oggetto dato dai sensi. Questi concetti sono trascendenti perchè sorpassano i limiti dell'esperienza: si dice perciò che sono idee, perchè non vi è oggetto che sia loro adeguato. Le idee non hanno nulla d'arbitrario perchè sono intime alla natura della ragione, e se sorpassano l'esperienza, a questa riferisconsi, perchè servono non solo a renderla possibile, ma a portarla alla più alta unità. Questa unità razionale è l'idea dell'*incondizionale* o dell'*assoluto*, che è nel fondo di ogni ragionamento. L'*assoluto* è la totalità delle condizioni che la ragione pura concepisce necessariamente, quando ci è dato il condizionale e noi vogliamo ricondurlo alla sua condizione. Come la ragione incatena i giudizii sotto un ragionamento, così unisce i ragionamenti stessi passando da condizione in condizione per mezzo dei prosillogismi. Il che non potrebbe essere, senza concepire la totalità delle condizioni, per la quale solo il condizionale è concepito nel suo carattere razionale. E come l'incondizionale rende possibile la totalità delle condizioni, e questa è sempre incondizionale; così si può definire il concetto razionale un concetto dell'incondizionale, in quanto serve di principio alla sintesi del condizionale.

Il sistema delle idee trascendentali è regolato dalla tavola delle categorie: e siccome non vi sono che tre forme di giudizii o categorie che concernono la sintesi del soggetto con l'attributo, e tutte le altre riguardano o il soggetto solo, o l'attributo solo, ovvero la possibilità, necessità, o realtà del predicato; così sono tre le forme di ragionamento in cui lo spirito può aspirare all' unità sintetica di tutte le condizioni in generale, e sono la categorica, la ipotetica e la disgiuntiva, di cui ognuna tende per una serie di prosillogismi all' incondizionale. La prima tende ad un soggetto che non sia più predicato, la seconda ad una supposizione che non supponga più niente, e la terza ad un aggregato di membri nella divisione di un concetto. Vi sono dunque tre specie d'idee trascendentali, cioè l' unità incondizionale del soggetto pensante, o l'idea dell'anima, l'unità assoluta della serie delle condizioni dei fenomeni, o l' idea del mondo, e l' unità assoluta della condizione di tutti gli obbietti del pensiero in generale, o l' idea dell' essere

Le idee non sono arbitrarie

La più alta unità è la idea dell'incondizionale (assoluto) cioè la totalità delle condizioni.

Dottrina del ragionamento

Sistema delle Idee trasc.

Le tre forme di ragionamento in cui lo spirito può aspirare all'unità sintetica di tutte le condizioni in generale

Soggetto non più soggetto, ipotesi non più ipotesi, distinzione non più divisione

degli esseri. E siccome oggetto della psicologia è l'anima, della cosmologia il mondo, della teologia dio; così la ragion pura ci dà l'idea di queste tre parti della filosofia tutta trascendentale.

Questa triplice divisione di ragionamenti di che si occupa la ragion pura è parsa a molti arbitraria, perchè si è considerato Kant molto leggermente (1). Nella dialettica trascendentale continua il problema della sintesi *a priori* che forma il complemento della conoscenza; ora la sintesi sussiste appunto in virtù dei contrari, di cui uno è dato dall'esperienza, e l'altro dall'intelletto. E siccome questi contrari sono espressi più propriamente dai giudizii di relazione, ovvero dalle analogie dell'esperienza; così la ragion pura che deve complementare la soluzione del giudizio sintetico *a priori*, deve restringersi a quei ragionamenti in cui si trova più marcata la diversità dei termini che si congiungono. Ma se la dialettica trascendentale esamina quei ragionamenti che si applicano alle cose, ha per iscopo di considerare l'anima, il mondo e dio, in quanto possono conoscersi secondo i canoni della Critica. Se l'analitica in somma ci dice come sono conoscibili i fenomeni mediante il giudizio sintetico *a priori*, la dialettica ci mostra fin dove possiamo estendere i raziocinii sintetici *a priori* a riguardo alle cose. E qui si vede che se nel problema del giudizio sintetico *a priori* è contemplato il problema generale della dialettica, questo trova la sua piena soluzione nella dialettica trascendentale che si può dire la logica applicata. Epperò nella dialettica vengono in mostra precisamente quei giudizii di relazione dove si trova manifesta la opposizione dei termini, ideale e reale, *a priori* ed *a posteriori*, universale e particolare.

Che se si vuoi dire che Kant ha preso questi tre sillogismi dalla logica formale, come le stesse categorie, senza considerarli sotto un processo, la cosa sta. Lo Schopenhauer osserva: perchè la ragione che è la facoltà dei principii genera tre idee che sono tutte particolari? ma lo scopo della dialettica è di mostrare l'insussistenza di queste tre considerate come particolari. La contraddizione che osserva nelle tre idee, di cui le due prime hanno un pre-

(1) Barni pag. 63. *Analyse de la critique de la raison pure.*

dicato diverso da quello della terza, è di poco conto. Piuttosto è notabile che Kant abbia rinchiusa per una vera simmetria l'anima nel raziocinio categorico, il mondo nel raziocinio ipotetico, il quale è per tutte le idee, e dio nel raziocinio disgiuntivo (1).

Il Cousin trova falsa la distinzione non solo tra la ragione e l'intendimento, ma anche tra questo e la sensibilità. Poichè osserva che le nozioni di tempo e spazio non si possono concepire senza unità, come le categorie che sono opera dell'intelletto, e come anche le idee che sono prodotti della ragione. La stessa universalità e necessità poi si trova in tutte le forme tanto della sensibilità e dell' intelletto, quanto della ragione (2). Chi ha compreso veramente che cosa è il tempo e spazio, come li tratta Kant, non può negare la distinzione tra la sensibilità e l'intelletto: essa è la stessa che passa tra il fenomeno e la categoria. La distinzione tra la sensibilità e l'intelletto dice Kant essere non di grado, come Leibnizio, ma di genere ; e mi meraviglio come il prof. Bertini abbia potuto rifiutare questa dottrina kantiana da cui dipende il problema dei giudizii sintetici *a priori*, che egli nega, quando ammette l'intelligibile relativo, insieme col Mamiani (3). Intorno poi alla differenza tra la ragione e l'intelletto, se non vi è differenza di genere, certamente vi è di grado. Nella ragione vi è una unità più alta di quella che offre l'intelletto, vi è una sintesi altissima della cognizione, ed i tre ragionamenti sull'anima, il mondo e dio esprimono il complemento della cognizione sintetica, ovvero la cognizione nel suo perfetto svolgimento. « Prima di Kant, dice Hegel, non « si era distinto in un modo determinato l' intelletto e la ragione. « Se non si vuole confondere in modo grossolano, come nella co- « scienza volgare, le diverse forme del pensiero puro, bisogna ri- « conoscere che l'oggetto della ragione è determinato in se e per

(1) Pag. 583 e 602. *Kritik der kant. Phil.*

(2) Vedi Lezione V e VI sulla filos. di Kant.

(3) Vedi anno IV. Vol. VI. dis. 1. ed anno VI. Vol. VIII dis. 3. dove il Mamiani vuole oltre l'idea di sostanza la sostanza particolare e individuale a cui risponde per via di segno e rappresentazione l'astratta universale idea di sostanza.

« se, che esso è l'identità del contenuto e della forma, dell'univer-
« sale e del particolare, mentre quello dell'intelletto si divide in
« forma e contenuto, in universale e particolare, in una virtualità
« vuota, in una determinabilità che gli si aggiunge da fuori; e così
« nel pensiero come intelletto il contenuto è indifferente rispetto
« alla sua forma, mentre nella conoscenza razionale o nella nozio-
« ne il contenuto genera lui stesso la sua forma (1) ». Questa identità tra il particolare e l'universale che è il *desideratum* della filosofia di Kant, viene dimostrata appunto nella dialettica trascendentale essere impossibile.

Il prof. Spaventa osserva che il sillogismo è come la vittoria del pensiero sopra stesso, in quanto che per esso si supera l'opposizione che è nel giudizio: ma questa identità tra il particolare e l'universale, tra il fenomeno e la categoria non poteva essere conseguita dal sillogismo, quando lo stesso giudizio secondo Kant non la contiene neppure virtualmente. L'identità della ragione essendo astratta, osserva Hegel, e senza differenza, fa che l'incondizionale, oggetto della ragione, sia fuori del condizionale, mentre dovrebbe essere nello stesso condizionale: così anche avviene colle idee le quali sono il dover essere, l'inconseguibile, non ciò che sono. È gran servigio l'aver sottomesso il mondo alle idee: ma intanto il fenomeno non è in se, nè le cose in cui si appoggia sono conosciute: mentre l'idealismo assoluto dice che il fenomeno è in se, e le cose sono nell'idea universale. Da Kant non si può dunque pretendere quella tale differenza che crea la realtà della ragione, perchè essa manca nello stesso giudizio, essendo la categoria ed il fenomeno affatto subbiettivi. La soluzione del sillogismo risponde a capello a quella del giudizio sintetico *a priori* nell'analitica, perchè la ragione e l'unità originaria di coscienza sono vuote, come le idee e le categorie. Se il fenomeno e la categoria che compongono il giudizio sono formali, formale pure sarà la ragione che compone quegli elementi. Perciò dice Hegel che « Kant concependo la ragione come facoltà dell'incondizionale e riducendola all'identità astratta, annulla la sua incondizionalità, e la ra-

(1) Vedi pag. 210. Filosofia dello spirito.

gione non è altro che l'intelletto vuoto. La ragione come incondizionale dovrebbe essere determinata da se stessa, mentre secondo Kant essa ordina per l'applicazione delle categorie la materia della percezione ».

CAPO II.

VALORE DELLE IDEE.

subbiettivo
obbiettivo

> Ma un tale principio (della ragione) non prescrive legge agli oggetti e non esplica come in generale possono conoscersi e determinarsi come tali: non vi è che una legge subbiettiva . . . . che consiste a ridurre in generale tutti i concetti, per mezzo del paragone, al più piccolo numero possibile, senza credersi autorizzati perciò ad esigere dagli oggetti una unità fatta per la comodità ed estensione dell' intelletto, ed attribuire a questa massima un valore obbiettivo.
>
> *Dial. Tras.*

Noi che abbiamo esaminato il valore delle categorie kantiane, non possiamo trascurare altresì quello delle idee le quali sono il fastigio della critica della ragion pura. E si domanda subito : le idee, secondo Kant, hanno un valore obbiettivo, o subbiettivo ? La risposta è analoga a quella sul valore delle categorie. Non vi è dubbio che Kant ha sollevato la dignità della filosofia tanto colla dottrina delle categorie, quanto con quella delle idee. La categoria nella vecchia filosofia era cosa, sostanza, cosa immobile esistente fuori lo spirito : per Kant invece è atto della mente, è funzione dello spirito sintesizzante, è quella intelligibilità che non ha sede, se non nell'intelletto. Egli ha detto che essa non viene dall'esperienza contro Hume, ma che ha fondamento nel pensiero ; è questo il germe del vero idealismo, ovvero la più grande verità che si contiene nella Critica. Ora tanto più Kant dovea dire che l'idea la quale è unità più alta di quella che contiene la categoria, è *a*

priori, universale, necessaria, mentale, logica ; anzi la dice *idea* appunto per dire che essa non ha esistenza materiale. Non solo vuol dire che è stato quasi un vituperio della filosofia dire idea del colore, cioè che essa venga dai sensi ; ma soprattutto vuole affermare che non è cosa materiale in natura ; è l' archetipo dello stato, della morale, della natura, che mai si avvera, perchè è solo mentale. E si noti che mentre Kant tratta con tanta preferenza Platone parlando delle idee, non gli risparmia una censura; dice di avere esagerato quando ha ammesso le idee ipostatiche. Perchè per lui l' idea non è niente di obbiettivo, di materiale fuori la mente : l' idea non è una persona, non è neppure cosa spirituale: è solo mentale, logica, niente altro che questo. E ciò è la conferma del suo idealismo; anzi è il fondamento della filosofia trascendentale sino ad Hegel. Colla dottrina della categoria non solo, ma con quella dell' idea specialmente Kant ha fondato l'idealismo assoluto nella scienza. La ragione per la quale Kant tratta un po' male Aristotele nella dottrina delle categorie, ed assai favorevolmente Platone nella teorica delle idee, è dovuta precisamente a ciò, cioè all'idealismo che è molto più pronunziato nel secondo che nel primo. Però la categoria e l'idea kantiana differiscono d'assai dalla categoria di Aristotele e dalla idea di Platone. Entrambe sono obbiettive, se non materiali, certo sono spirituali, esistenti fuori la mente, estranee al pensiero; Kant le vuole invece come costituenti la essenza dell' intelletto e della ragione sintesizzante. L'idea di Platone e la categoria di Aristotele sono cose immobili, quasi materiali, cose che s' intuiscono, o si percepiscono fuori dello spirito : Kant le dice atti dello spirito, funzioni sue, e con ciò toglie veramente ad esse ogni qualsivoglia ombra di realtà materiale. Quelle sono tipi fuori dello spirito il quale intuendo ritrae da essi le copie in se medesimo: Kant invece vuole la categoria e l' idea come tipi dello spirito, il quale non ha bisogno di leggerli o nella natura od in dio. Quì sta la grandezza e la sublimità della Critica, per cui questo libro non potrà mai sparire dalla scienza. Kant ha distrutto il materialismo, il sensismo, l'ontologismo cristiano dei SS. Padri, o di Malebranche, perchè ha collocato l' intelligibile nella sua vera sede, che è la mente. Così ha fondato il

vero sistema della scienza, cioè l'idealismo, richiamando il problema della conoscenza nello spirito. Quì si contiene la nuova logica, il nuovo organo del sapere, in questa mente che genera le idee e le categorie. Il problema della Critica è logico:ma la logica di Kant non è quella di Aristotele, nè la formale delle scuole, la quale, come ci osserva, suppone già sciolto il problema del conoscere; essa contiene il problema *ab origine* della conoscenza. Che se l'analitica e la dialettica danno un risultamento formale del conoscere, questo non è mai il formale scolastico, quel vecchiume rancido del conoscere, no, è un formale che non cessa di essere vivente, perchè è azione della mente. Al formale di Kant manca l'assoluto, simulato da Fichte, realizzato da Hegel. E perchè questa idea e questa categoria sono eminentemente logiche, niuno prima di Kant poteva indovinare la necessità del problema della dialettica contenuto nel giudizio e nel raziocinio sintetico *a priori*. La dialettica e quindi la cognizione è possibile solamente a questo patto, che s'indaghi la natura e lo spirito, la realtà e l'idealità, il particolare e l'universale.

Nondimeno per quanto rassicurante è nella scienza il modo come Kant considera le idee, altrettanto mal ferma è la soluzione finale della conoscenza. Perchè gli è vero che le idee e le categorie in quanto hanno sede nella mente non sono che logiche: ma la logica di Kant non è assoluta, nè per conseguenza le idee e le categorie sono eminentemente assolute. Egli osserva che la logica è sicurissima di se stessa, fin tanto che non esce dalla periferia del soggetto: ma, se per poco vogliamo trasportare queste leggi logiche alle cose, è un azzardo. Qui ci è una gran verità, perchè realmente se la logica è pura logica, come si può pretendere che la sua cognizione sorpassi se medesima? Perciò Kant dice la logica trascendentale, non empirica: anzi nella dialettica dice molto meglio che la ragione nella sua più alta unità consegue l'assoluto, l'incondizionale, il trascendente, perchè quanto più noi ci eleviamo sull'esperienza, tanto più conseguiamo il vero. Ma guai, se osiamo applicare questo prodotto della ragione alle cose, perchè quest' assoluto è solo forma razionale e soggettiva. Si è fatto tanto questionare sulla deduzione dei concetti nell' analitica

trascendentale, ove si dice che le categorie si obbiettivano, in quanto per l'atto sintetico della coscienza i fenomeni sono ridotti all'unità. Dunque se ci è qualche cosa di obbiettivo in Kant è solo la categoria: perciò lo spirito possedendo le categorie che sono le norme per ridurre la cognizione fenomenica all'unità, nella quale verità è riposto il valore obbiettivo della cognizione stessa, addiviene il legislatore della natura. Nondimeno l'obbiettivo della categoria non è la cosa in se: dunque quest'obbiettivo è solo formalmente obbiettivo, cioè subbiettivamente obbiettivo, così precisamente come è obbiettivo il fenomeno. Questo è Kant bene inteso nell'analitica: ed è lo stesso, precisamente lo stesso nella dialettica, nella cui prima parte ci parla da vero idealista trascendentale ed assoluto. Pare che la categoria comprenda la cosa in se nell'analitica, eppure non è così: ed in simil guisa, pare che nella dialettica, nelle idee propriamente si arrivi precisamente alla cosa in se. Perchè nella ragione si consegue l'assoluto della cognizione, cioè la cognizione complementandosi per mezzo della più alta sintesi è assoluta, è incondizionale, è trascendente. La cognizione è una sintesi secondo Kant: perciò dove si consegue questa più alta ed eminente sintesi, ivi essa addiventa assoluta. Questa sintesi è minore nel giudizio sintetico *a priori*, ed è maggiore nel raziocinio sintetico *a priori*, dove l'esperienza tutta si congiunge all'incondizionale. Ma pure, come nel giudizio sintetico *a priori* si consegue il subbiettivamente obbiettivo della conoscenza, così precisamente nella ragione si consegue il subbiettivamente obbiettivo della verità. Kant è logico tanto nell'analitica, quanto nella dialettica, tanto nel giudizio sintetico *a priori*, quanto nel raziocinio sintetico *a priori*, tanto nella deduzione dei concetti e nella distinzione dei fenomeni e dei noumeni dove nega la cosa in se, quanto nella prima parte della dialettica dove deduce il valore obbiettivo delle idee e nella seconda dove nega precisamente la cosa in se della ragione. Quello che non vuole Kant ad ogni costo è una sola cosa, la identità del pensiero e dell'essere: non vuole quest'identità, perchè la verità non è l'eguaglianza tra la conoscenza e l'obbietto. Kant, mentre indovina quale debba essere il vero obbietto del pensiero cioè il pensiero stesso, le sue leggi,

le sue forme, le sue categorie, non lo sa affermare quale obbietto unico e solo possibile dell'intelletto. È la identità solo che Kant reputa una illusione: e che cosa direbbe, se la scienza gli provasse questa identità? se facesse sparire questa illusione?

In Kant sì nell'analitica, come nella dialettica dobbiamo riconoscere una parte positiva ed una parte negativa della sua dottrina. La parte negativa è che la categoria e l'idea non sono la cosa in se: perciò impossibilità della conoscenza del noumeno positivo e dell'incondizionale come cosa in se. Ed in questa parte negativa vi è qualche cosa di vero, cioè che l' oggetto del pensiero è eminentemente ideale. La parte positiva è che la categoria e l'idea sono eminentemente logiche solo: le idee sono principii regolatori, non già costitutivi: vale a dire la categoria e l'idea è subbiettivamente obbiettiva. Quindi nella stessa parte positiva si trova rinchiusa una falsità, cioè perchè logica, l' idea e la categoria non sono la cosa in se. Ma l'idea e la categoria come principio regolatore e non costitutivo e come forma del pensiero sono formali, vuote, astratte, ma non come quelle della vecchia logica scolastica, perchè sono funzioni, atti, operazioni vive dello spirito. Questo è il vero Kant. Tale non è certamente il Kant di due illustri filosofi, dello Zeller e del Fischer, i quali parmi che abbiano esagerato dall'una e dall'altra parte in contrario senso. Il Zeller ha detto che scopo della dialettica è mostrare l'impossibilità del sapere che sorpassa l'esperienza; perchè siccome la cosa in se è l'X, l'incognito, così l'incondizionale non essendo un dato dell'esperienza, non può mai conseguirsi. Quindi la dialettica prova l'impossibilità della metafisica, perchè l'incondizionale il quale a noi è presentato, si prova che non può essere trattato come un dato a noi. La dialettica prova l'illusione che abbiamo, quando trasportiamo le determinazioni del pensiero che si riferiscono al mondo dei fenomeni, al soprasensibile, i concetti che possibilitano l'esperienza, alla sopraesperienza, i predicati che valgono del condizionato, all'incondizionato (1). Questo vuol dire aver considerato la parte negativa della dialettica, ovvero solo la seconda parte

(1) Vedi pag. 441. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz.

te della medesima: mentre nella prima Kant parla del valore delle idee, dell'incondizionale, dei principii che sono le forme proprie della ragione. Ed ivi si afferma il valore eminentemente logico dei prodotti della ragione: onde l'incondizionale è detto l'assoluto della ragione, anzi è detto trascendente perchè supera l'esperienza; e deve superarla. Perchè i principii della ragione, sebbene hanno inizio dall'esperienza stessa, pure la superano in quanto complementano la sua cognizione. Perciò essi sono come le categorie che possibilitano l'esperienza, ma hanno un uso trascendentale, mentre le categorie hanno solo un uso empirico. Ritenere la interpretazione dello Zeller significa nè più, nè meno che questo: cioè considerare p. e. nell'analitica trascendentale la sola parte negativa delle categorie che non sono cosa in se: mentre la parte non meno preziosa consiste nella deduzione dei concetti. Allo stesso modo la prima parte della dialettica è la più bella, perchè nella negazione delle idee che non sono cose, vi è una grande verità, che esse sono ideali, logiche, mentali.

Il Fischer ha esagerato dall'altro canto nell'affermare che l'incondizionale, non essendo obbietto dell'esperienza, perchè nissun fenomeno è incondizionato, sia identico alla cosa in se: *und fällt zusammen mit dem Dinge an sich* (1). Fin dal principio della sua esposizione della Critica fa notare che l'idealismo kantiano si contiene nel sapere bene apprezzare l'Estetica trascendentale, dove si assicura che spazio e tempo non sono cosa in se. Poi venuto alla confutazione dell'idealismo di Berkeley mostra non potersi l'idealismo di Kant confondere con questo, perchè egli ordina le rappresentazioni sotto la necessaria ed universale regola delle categorie; quindi questa confutazione dinota una deviazione dal genuino idealismo. Imperocchè se egli ha ammesso che l'intelletto differisce dal senso per genere non per grado, come Leibnizio, deve seguire che il noumeno non può essere l'istesso che il fenomeno, nè che la cosa in se può essere un obbietto fuori dell'intelletto, il supposto del fenomeno. Il fuor di noi secondo Kant non può es-

(1) Pag. 426.

sere che l'*a posteriori*, cioè lo spazio che in parte è dato, in parte è posto da noi per la forma dello spazio. In conclusione, quale è la vera cosa in se secondo lo spirito genuino di Kant? se essa è tutta negativa nell' analitica, cioè non è cosa sensibile, è positiva nella dialettica, cioè la cosa in se è l'assoluto, l'incondizionale, l'idea. Ecco in breve la somma delle sue osservazioni che qua e là si ritrovano nel 3.° vol. della sua storia per dare la vera interpretazione del kantismo. Nel *Cuno Fischer und sein Kant* del Trendelenburg a pag. 35 si legge così: « la esposizione di Cuno Fischer comprende una maniera di *congegnata* variazione del pensiero di Kant tentata da lui stesso: ma per la presente condizione della cosa io vedo un errore in questa composizione: almeno nei passi le variazioni non sono nè logicamente, nè moralmente congegnate con Kant ». Io temo che questa osservazione del Trendelenburg possa veramente appropriarsi al Fischer, non nella questione dello spazio, ma piuttosto in tutto il lavoro della sua esposizione della Critica, sebbene egli si è protestato di non essere l'*avvocato* di questa filosofia. Veramente fa meraviglia come questi due illustri filosofi restrinsero la questione sullo spazio alla sola considerazione dell'Estetica, quando la soluzione di questa parte è tutta connessa colla intera Critica. Avrebbero arrecato qualche progresso davvero alla storia della filosofia, se avessero posto la questione dello spazio sopra altro terreno, se avessero rivolto la considerazione alla cosa in se di Kant. È fuori dubbio che la cosa in se si trova considerata nell'Estetica come supposto dello spazio, sebbene questo sia forma della sensibilità, nell'analitica come noumeno positivo diverso dalla categoria, sebbene non vi sia modo a conoscerlo, e finalmente nella dialettica come cosa diversa dall' idea; anzi la seconda parte di questa addimostra che l' idea non è la cosa in se. Questo è materialmente vero: basta leggere il capitolo dei paralogismi della prima edizione della Critica, dove si trova la confutazione dell' idealismo e la cosa in se ammessa sino allo spazio. E dire che il Fischer trova in questo capitolo una prova della differenza delle due edizioni, e della forma più vera del kantismo! Io sono alieno dal dare al Fischer del poeta, come molto acremen-

te ha detto l'Ueberweg (1): ma debbo dire che nella esposizione della Critica spesso ragionando e deducendo lui secondo alcuni passi di Kant, arriva ad ammettere quello che Kant non ha ammesso. Imperocchè si potrebbe domandare al Fischer, che arrechi un sol passo dove Kant dica a chiare parole che la cosa in se sia l' *Unbedingte*. Ma io non voglio essergli importuno, come il Trendelenburg che gli chiedeva sempre citazioni. Quello che il Fischer ha tralasciato di considerare nella esposizione della Critica, è il valore formale sì dello spazio, sì delle categorie, come anche soprattutto delle idee. La soluzione della cosa in se nella Critica dipende appunto dal formalismo che domina nell'Estetica, nell'analitica, e più di tutto nella dialettica. Questo formalismo è la ragione del dualismo kantiano; per conseguenza la cosa in se si deve presentare sempre in tutte le tre parti della Critica per debilitare il valore assoluto della conoscenza e dichiarare il kantismo un timido idealismo soggettivo. Io lascio stare le citazioni che mostrano nella Critica, anche nella prima edizione, la esistenza della cosa in se fuori dello spirito: ma oppongo al Fischer una ragione che spiega perchè Kant l' abbia dovuta ammettere, anche suo malgrado, quasi direi, ed è che la logica di Kant è formale, relativa al soggetto, che lo spirito non è costituente ma regolatore nella cognizione; dunque era inevitabile che gli si affacciasse ad ogni passo lo spettro della cosa in se, appunto per non convertere in cose le leggi logiche. La cosa in se dovrebbe essere nel kantismo l'assoluto, l'incondizionale: ma siccome questo è subbiettivamente obbiettivo, così rimane forma del pensiero, vuoto della cosa in se. Altro è dire qual dovrebbe essere il vero kantismo, altro è dire quale è: e noi abbiamo aggiunto anche perchè deve essere, quale egli è.

Ci è dunque una metafisica nella Critica della ragion pura, come ci è una logica; e se si è detto che la logica della Critica è logica del fenomeno, si può affermare che la sua metafisica è anche metafisica del fenomeno. La Critica non è che l'esposizione

(1) Pag. 14 *de priore et post. forma Kant. Critices rat. purae.* Il Trendelenburg gli dà del letterato. Kuno Fis. und sein Kant pag. 35.

della conoscenza per quello che riguarda il solo lato soggettivo. Perciò la si può considerare e come metafisica, e come propedeutica, perchè si limita a quello che possiamo sapere posti nella condizione di esseri pensanti. La metafisica che nega Kant è la così detta Ontologia; ma da ciò non segue che egli nega assolutamente ogni metafisica: gli resta la logica, che non è formale scolastica, no, ma è logica *a priori*, assoluta e necessaria, che regola, ma non costituisce l'essenza della verità, quella logica le cui verità sono fondate sulla natura stessa della ragione. Questa logica s'immedesima colla metafisica, ed è la sola, la vera: ma non s'immedesima colla Ontologia, perchè non ci può essere accordo tra l'oggetto ed il pensiero. Perciò essa non è logica assoluta, completa, no: perchè vi è qualcosa che sfugge al suo impero, ed è la cosa in se, l'obbietto. Per Kant è impossibile il transito *ab intellectu ad rem:* dunque la logica è identica colla metafisica come forma della ragione, e diversa dalla Ontologia, perchè della cosa in se non ci può essere che il solo fenomeno che ci appartenga, e questo è anche subbiettivo. In questi limiti bisogna considerare la Critica: la sua logica non è assoluta, ma condizionata al soggetto.

CAPO III.

LA PSICOLOGIA NELLA CRITICA.

> « Per questo *io*, o questa cosa che pensa, non si rappresenta che un soggetto trascendentale di pensieri eguale ad X ».
>
> *Paral. della R. P.*

La ragione nel produrre le sue idee segue le leggi necessarie; ma dell'oggetto di quelle non si ha nissun concetto, perchè dell'oggetto corrispondente all'idea non si ha alcuna conoscenza. Ora in quanto attribuiamo alle conclusioni dedotte da alcune premesse una realtà obbiettiva, cadiamo in quei sofismi che sono inevitabili alla ragion pura. E siccome vi sono tre specie di ragionamenti dialettici, così tre specie di sofismi si presentano a

sofismi

considerare nella dialettica. La prima è quella in cui si conclude dal concetto trascendentale del soggetto all'assoluta unità del medesimo: qui ci si presentano i *paralogismi* trascendentali della psicologia razionale, la quale dall'*io penso* che è la condizione generale di ogni concetto empirico o trascendentale, vuol dedurre la scienza intera dell'anima. Questa scienza contiene la dimostrazione della sostanzialità, della semplicità, della identità numerica dell'anima, e delle sue relazioni cogli oggetti nello spazio: quali proposizioni corrispondono alle categorie della modalità, della qualità, della quantità, e della relazione. I ragionamenti che conducono a queste proposizioni sono puri paralogismi, perchè noi ci serviamo d'una idea che è vuota di ogni contenuto, per portare giudizio sopra l'anima.

Paralogismi

modalità
qualità
quantità
relazione

La dottrina di Kant ci offre delle considerazioni importantissime sopra la psicologia razionale ed empirica. Ma prima di venire a queste, avvertiamo che nissuna essenziale differenza che contraddica proprio la sostanza della dottrina si trova in questa parte della psicologia tanto nella prima, che nella seconda edizione. La differenza è quella stessa che si osserva nella deduzione dei concetti, cioè una semplificazione ed una chiarezza che si trova incontestabilmente nella seconda edizione. Nella prima edizione si rinviene un esame più dettagliato delle dottrine, ci ha delle considerazioni bellissime, che ti costringono a non leggere la seconda, la quale si può dire un vero riassunto della prima. Schopenhauer ha preferito questa parte della prima edizione, perchè più ampia e più profonda della seconda (pag. 579). Il Fischer in due luoghi nota la preferenza della prima edizione quanto alla psicologia. Nel primo dove si parla dell'empirico idealismo ei dice: noi siamo al punto più significante ed importante, che è penetrato dal vero spirito della filosofia critica, ed è scritto con chiarezza meravigliosa, mentre le seguenti edizioni della Critica hanno estirpato per fin la traccia di questo tratto. Nel secondo dove si parla della confutazione del materialismo, ei soggiugne: la confutazione della psicologia razionale si fonda (*nella prima edizione*) assolutamente sull'Estetica, fondamento di tutta la Critica. Ora anche nella prima edizione si am-

mette la cosa in se come supposto al fenomeno, allo spazio, la quale non si può conoscere nè per la sensibilità, nè per l' intelletto. E più specificatamente nella prima edizione troviamo che la cosa in se del pensiero può essere identica alla materia. Nel 2° par. si legge: « che se noi paragoniamo il me pensante non alla materia, ma all' intelligibile che serve di fondamento al fenomeno esterno, che diciamo materia, noi non possiamo dire neppure che l'anima se ne distingua essenzialmente ». Comprendo che la dottrina che qui Kant espone, si può capire colla Estetica trascendentale: ma anche nella cosmologia, dove non è più questione di prima e di seconda edizione, si parla della prova indiretta della idealità trascendentale dei fenomeni, « se per caso la prova diretta data nella Estetica trascendentale non è paruta sufficiente ». Ed è per queste ragioni che si trova la confutazione dell' idealismo qui, nella psicologia, la quale è più ampia nella seconda edizione. Il contenuto però è lo stesso, perchè il postulato della realtà delle cose, *ciò che si accorda con le condizioni materiali dell' esperienza è reale*, da cui nasce la confutazione nella 2.ª edizione, è esposto nella prima così, *ciò che si accorda con una percezione secondo le leggi empiriche è reale:* perchè in entrambi le edizioni, il fondamento della confutazione poggia sulla testimonianza della coscienza, dove si congiungono esterne ed interne intuizioni: perchè in entrambi non si accetta la confutazione per il principio di causa, ma per l'esperienza interna, mostrandosi che essa è immediata: perchè finalmente in tutte e due si ammette la sostanza come fondamento dei fenomeni, ma si dice che questa non è cosa in se, ed ha solo valore per l'intelletto.

Provata la nissuna differenza fra i paralogismi della prima e della seconda edizione, ci conduciamo ad osservare qualche cosa di più serio, ed è il nuovo indirizzo che Kant ha dato alla psicologia. L'esame dei paralogismi è una prova certamente della realtà della cognizione nei limiti in cui l' ha circoscritta l' analitica, dove si risolve la possibilità del giudizio. Ma noi che abbiamo distinto la parte di vero che si contiene nell' analitica e la parte di falso, e che dicevamo nella dialettica che bisogna considerare la parte positiva e negativa di questa stessa, dobbiamo in prima

dichiarare qui la nostra proposizione. Imperocchè i paralogismi contenendo una verità, possono essere cagione di far credere vero il punto principale intorno al valore della cognizione. La dialettica è la prova dell'analitica che è il cervello della Critica, è un'applicazione di quanto si è detto intorno al problema capitale. Io non posso ammettere l'osservazione di Hegel il quale dice: mentre Kant ha preteso che non vi ha conoscenza sperimentale, se non in quanto la percezione sensibile è pensata, cioè in quanto le determinazioni della percezione sono trasformate in determinazioni intellettuali; nella psicologia razionale prova che le determinazioni dell'anima attestate dalla coscienza non sono identiche a quelle del pensiero (1). Kant ha spiegato nella differenza tra il noumeno ed il fenomeno che cosa valga la realtà della conoscenza, cioè che cosa possiamo sapere della cosa in se, mettendo noi il fenomeno, noi la categoria; e nella psicologia prova che la categoria della sostanza non è numerica, come si pretende che deve essere l'anima. Lo stesso valore che si ammette da Kant nel giudizio sintetico *a priori*, lo stesso si deve attribuire al raziocinio intorno all'anima. Kant ha reso impossibile la ontologia di Wolf, ed ora ne vediamo una prova nella psicologia razionale la quale può dirsi sepolta veramente dopo la Critica. Ma gli argomenti di Kant provano la sua causa: essi sono veri, è certo, ma decidono la verità della causa propugnata da Kant? cioè confermano essi la soluzione del problema capitale di lui? ecco la questione. Non sempre una verità conferma un'altra verità: si può sostenere una falsa causa con veri argomenti. Mi spiego. Tutto quello che dice Kant nella psicologia è vero, è verissimo: che l'anima non sia cosa, che l'anima non sia cosa semplice diversa dal corpo, che l'anima non sia pura materia, che l'anima non possa essere nè prima, nè dopo il corpo, che l'anima non sia immortale, ciò è nuovo in Kant, ed è sacrosantemente vero; ma egli si serve di ciò per provare la formalità, e quindi la nissuna realtà della cognizione. Perciò come la Critica è una disciplina della ragione, così la stessa psicologia razionale serve anche come di-

(1) Introduz. alla logica.

sciplina per non cadere nè nel materialismo, nè nello spiritualismo. Kant osserva Hegel, ignora la ragione dell'eliminazione di quegli attributi, cioè a dire, se elimina quei predicati dall'anima, lo fa per provare il valore astratto della cognizione in genere. Ma se la personificazione dell'astratto fa dire la cognizione una cosa e quindi l'anima una cosa, il che non è vero, dobbiamo perciò dire che la cognizione sia un puro formale, come l'anima anche, e che non sia reale? Che la cognizione non sia cosa, sta bene, che l'anima non sia cosa, sta meglio; ma che alla cognizione si debba dare un valore tanto chimerico, come se lo dà alla anima in se come sostanza, questo non può passare, nè nel primo, nè nel secondo caso. Kant esagera, per provare l'idealismo riesce al formalismo.

Ma quale è il nuovo indirizzo dato da Kant alla psicologia? esso nasce da quello che ha dato alla scienza stessa. Se il nuovo punto di vista nella scienza è stato posto da Kant nell'idealismo, questo dovea avere una relazione colla psicologia. L'idealismo kantiano è relativo, quindi negativo: poichè nega la cognizione come realtà, come cosa, e l'ammette come pura forma dello spirito, forma che è reale nella sola periferia dello spirito. La psicologia razionale perciò ha quello stesso valore che il problema della cognizione in se: quindi è negativa. E siccome l'idealismo kantiano ha il suo pregio per aver sollevato la cognizione, così anche la psicologia razionale negata da Kant ha trovato per lui la via per sollevarsi al suo vero grado. Di vero: la psicologia razionale in quanto considera non l'anima come cosa, ma la mente, il noo, la ragione in se, si converte colla metafisica: perciò il problema metafisico di Kant si converte col problema psicologico trascendentale. Come l'idea, la categoria deve essere considerata in se, così la mente, la ragione non è più cosa, ma possibilità della cosa. Come l'idealismo assoluto è stato possibile dopo Kant per averne già poste le basi, così la psicologia trascendente è stata possibile per le negazioni della psicologia razionale. Fichte è l'ombra dell'idealismo assoluto, come la sua mentalità è ombra della mentalità assoluta. Pensare è essere, pensare non è essere: ecco Hegel, ecco Kant: cioè la mente è tutta in quanto è assoluta, la mente non è tutta perchè è relativa. Questo è tanto vero, che la dottrina di Kant

nell'analitica risponde a quella della psicologia. Se nell'analitica distrugge il passato, pone anche le fondamenta della futura metafisica nell'idealismo. Ma innanzi all'idealismo assoluto inciampa, perchè le forme del pensiero non sono l'unica possibile realtà. Che cosa manca al problema capitale di Kant? la forza della dialettica che collega il pensiero e la realtà, manca l'intuizione intellettuale, ovvero il dialettismo della cognizione: ecco la lacuna. Ed ei confessa a chiare note, come nell'analitica, che nella psicologia la questione ultima è, *come è possibile un'intuizione esteriore in un soggetto pensante*, questione, soggiugne, che nissuno potrà risolvere. E perchè? domandiamo noi; perchè, se la deduzione dei concetti è spiegata per un fatto, spiegabile anche lui, perchè se manca al giudizio sintetico *a priori* la dialettica che ne spiega la possibilità, perchè se non vi è nesso tra lo spazio ed il tempo, tra il sensibile fenomeno e la categoria, perchè se tutta l'Estetica e l'analitica è una descrizione del soggetto pensante, perchè se manca in somma l'intuizione intellettuale; è ragionevole che, convertendosi il problema metafisico col problema della mentalità, Kant debba notare la lacuna tra l'intuizione esteriore (la natura) e l'essere pensante (la categoria). Questa confessione di Kant nella psicologia è notabile: prova che non si è risolto nell'analitica il problema di dritto, come pretendeva, ma di fatto solamente. Ammetto anche io che il problema di Kant puramente metafisico si converte col problema psicologico, ma nel senso di Kant, cioè nell'idealismo trascendentale, non nel senso empirico di Herbart e di Cohen. Perchè si è ridotto l'*a priori* di Kant alla pura astrazione, perciò Cohen ha potuto ridurre il problema metafisico al rango della psicologia empirica. Questo è l'altro lato del kantismo che nemmeno dobbiamo omettere.

La psicologia presenta due lati, uno che riguarda la mente, il noo, lo spirito, e si converte il suo problema con quello della metafisica, e l'altro che considera l'anima come fenomeno, e si converte il suo problema colla scienza della natura. Anche nel secondo aspetto trovo un nuovo indirizzo alla psicologia. E mi pare troppo poco quello che dice Hegel di Kant in questa occasione, cioè che sia stata una felice conseguenza della Critica l'avere sbarazzato le

ricerche filosofiche intorno allo spirito delle categorie e delle questioni sulla semplicità e sulla materialità. Imperocchè io non vedo solo la parte di demolizione nella psicologia, ma anche quella di creazione. L'aver Kant ricondotto lo studio della psicologia alla scienza della natura, è un grande merito suo. Nè Hegel avrebbe potuto porre la fenomenologia dello spirito, anello fra la filosofia della natura e la mente, cioè tra la psicologia empirica e la trascendente, se Kant non ne avesse dato l'indizio. Nè Herbart, nè il Lotze avrebbero potuto dare saggi di una nuova psicologia, ove si trova abolita la *mitologia* della psicologia antica, se Kant non avesse mostrato quale debba essere il terreno delle nuove speculazioni intorno alla natura dell'anima e delle sue facoltà. Nella stessa confutazione della psicologia razionale Kant ha posto, alle volte sotto forma di dubbi, alle volte sotto forma di semplici opinioni, ed altre volte con piena certezza nuovi futuri problemi per la psicologia. P. e. che l'anima possa essere di natura identica al corpo, che l'unità dell'anima possa essere un prodotto di aggregato, come il moto che risulta da molte parti del corpo, che unica sia la radice della sensibilità e dell'intelletto, che l'anima non possa esistere prima o dopo il corpo, che il problema del commercio tra l'anima ed il corpo si debba ridurre al legame tra le interne e l'esterne rappresentazioni, sono questi veri sprazzi di luce proprii di un genio, che hanno illuminato le menti dei filosofi succedituri. La dottrina di Kant è questa: l'anima non si può dire essere una sostanza semplice diversa dal corpo, l'anima non è materiale; egli non è spiritualista, nè materialista, nè dualista per conseguenza. I spiritualisti dal pensiero conchiudono all'essere, i materialisti prendono il fenomeno come materia. Kant pone la soluzione del problema dell'anima nel suo vero punto, cioè nella scienza della natura. Siccome noi conosciamo la natura dai suoi effetti i quali ci sollevano a certe leggi, così anche dallo studio dei fatti psichici raccolti dalla esperienza si potrà conoscere la essenza dell'anima. Però ognun vede che anche qui ci è qualche difficoltà, perchè le leggi della natura sono certamente più chiare, mentre le leggi dell'anima sono più vaghe. Nè Kant ignorava le dottrine di Locke, di Holbach, di Helvezio, di Caba-

nis. Ma da questi materialisti non è spiegata la natura dell'anima se non per le similitudini, le quali certamente non possono tenere il posto di veri argomenti necessari alla esigenza della scienza. Anche i materialisti moderni, come il Moleschott, il Vogt, il Büchner, il Czolbe ed altri hanno stabilito una base materiale fondata nei movimenti del cervello per dichiarare la coscienza, il pensiero, la memoria: ma la loro ignoranza intorno al come dal moto del cervello si produca il pensiero, come dalla costanza del suo moto nasca l'unità di coscienza, non è meno grande di quella degli idealisti, osserva il Bona. In questo difficile problema non possiamo uscire ancora dai paragoni. La materia è grave, dice Schopenhauer, e non sappiamo il perchè: così la materia può pensare senza saperne il perchè: la morta materia produce la scintilla, così può anche la pappa del cervello pensare. In questo stato di cose Kant ha rifiutato alla psicologia empirica il nome di scienza. Ma colui che cerca conoscere i fenomeni psichici sotto le stabili leggi di natura, colui che cerca di unificare le ipotesi in questo punto, non opera contro Kant, ma nel senso di Kant, nota saviamente il Bona.

Paragoni

Ma ci è anche qualche cosa dippiù a notare nella psicologia kantiana. I più grandi riformatori della psicologia moderna sono stati l'Herbart ed il Lotze, i quali riconoscono il progresso di questa difficile parte della scienza da Kant. L'Herbart conviene con Kant intorno alla sostanzialità dell'anima da lui combattuta contro la dottrina di Volfio, ma dice di averlo seguito nella distinzione delle facoltà, che è una vera mitologia. Il Lotze come l'Herbart, spiega l'anima come una forza della natura: solo deduce le facoltà dal sentimento, mentre Herbart le spiega tutte per mezzo della rappresentazione. Il Bona ha cercato mantenere la distinzione delle tre facoltà kantiane mostrando la impossibilità di ridurre il sentimento, il desiderio ed il volere alla rappresentazione contro Herbart con il Lotze e col Trendelenburg, e contro il Lotze la impossibilità di dedurre dal sentimento la rappresentazione ed il volere. Il lavoro del Cohen poi si fonda sull'abolita differenza delle facoltà fatta da Kant precisamente siccome l'Herbart, mostrando che la forma kantiana non è un organo, ma un proces-

so della cognizione. Noi nè dobbiamo esagerare, nè arrestare il progresso che la psicologia deve fare. Kant ha dato degli indizii della riforma della psicologia: il lavoro dunque è da farsi; sebbene molto dopo di lui si sia fatto, pure ciò non basta. Lo sforzo di Cohen è di provare che l'*a priori* di Kant sia una pura astrazione, e quindi che le forme kantiane sieno processi della cognizione. Ma se è falso il primo punto, perchè l'*a priori* di Kant è qualche cosa d'innato, il secondo punto non è certo, perchè appena appena si trova qualche barlume della psicologia herbarziana: come quando si dice che unica è la radice della sensibilità e dell'intelletto, che la ragione e l'intelletto differiscono solo per grado. Intanto si dice anche che la sensibilità e l'intelletto differiscono per essenza, come la ricettività e la spontaneità. Altro è dunque l'indizio di una dottrina, altro è la dottrina stessa. Con ciò però non vogliamo convenire perfettamente col Bona, il quale vorrebbe star fermo alla divisione delle facoltà kantiane. Anche qui abbiamo degli indizii in Kant sulla riforma delle facoltà; p. e. ha abolita la distinzione delle facoltà come organi dell'anima in una maniera grossolana, alla distinzione della logica formale del concetto, del giudizio e del sillogismo ha sostituito l'intelletto, il giudizio, e la ragione: ha ammesso l'intelletto come principale facoltà della conoscenza, e la ragione ed il giudizio possono riferirsi o alla sola conoscenza, o la ragione al volere, ed il giudizio al sentimento. Ma confinare la psicologia a queste poche vedute di Kant, non va. L'Herbart mostra che la distinzione delle diverse facoltà è una mera astrazione: ed il Lotze dice che il nome *facoltà* è provvisorio per la ricerca dei fatti psicologici, perchè tutto si spiega coll'idea della forza. E ciò si trova anche in Kant, poichè le espressioni *forze di rappresentazione, facoltà o capacità dell'anima, facoltà o suscettività, senso o modificazione del nostro stato*, mostrano che al nome facoltà non dava nissuna rappresentazione dommatica. Ci è dunque una via di mezzo tra il Cohen che ha voluto trovare in Kant la psicologia di Herbart, ed il Bona che ritiene contro l'Herbart e lo stesso Lotze la distinzione delle facoltà kantiane. L'aver condotto lo studio della psicologia alla scienza della natura è molto, osserva Stadler: la chimica ha dovuto cambiar concetto e lin-

guaggio, abolire la divisione della chimica organica ed inorganica, dopo che le stesse leggi regolano la materia inanimata, le piante e gli animali: non si parlerà più di suono, di luce, e di colore, se tutto si proverà essere diversa specie di moto: così, quando le diverse facoltà di sentire, di conoscere, e di volere saranno ricondotte ad una sola forza, sparirà anche questa divisione (1).

CAPO IV.

LA COSMOLOGIA NELLA CRITICA

> Non resta che riflettere sull' origine di questa lotta, per vedere se un semplice malinteso ne fosse la cagione, e, se questo dissipato, le pretensioni orgogliose di entrambi le parti facciano posto al regno tranquillo e durevole della ragione nell' intelletto e sopra i sensi. *Dial. Tras.*

Un nuovo fenomeno della ragione umana si manifesta secondo Kant, allorchè essa vuole applicare la sintesi obbiettiva dei fenomeni: sono le antinomie della ragione che si presentano nella cosmologia razionale. Schopenhauer nella critica della filosofia kantiana dopo avere osservato che il sillogismo ipotetico non è l' espressione dell' idea sola cosmologica, che la categoria della quantità niente ha di comune coi limiti dello spazio e del tempo, che la divisibilità della materia si riferisce piuttosto alla quantità che alla qualità, che alla categoria della relazione è da riferirsi la causalità non la libertà, che la terza e quarta antinomia sono tautologiche, dice che tutte l' antinomie sono un campo di apparenza, una illusione (*eine blosse Spiegelfechterei*) (2). Imperocchè

(1) Alla presente dottrina intorno alla psicologia giova leggere il terzo capitolo del nostro saggio storico-critico *Tommaso Rossi e Benedetto Spinoza* ove è esaminato il problema, *come la materia pensi.*

(2) Hegel dimostra che tutte le prove sono apagogiche, sebbene Kant dica di non portar prove da avvocato. Nella G. Logica.

ci nota che mentre ogni antitesi è vera realmente e dipende da una legge necessaria ed *a priori*, ed ha un fondamento obbiettivo, al contrario le prove della tesi dipendono dall'individuo sofisticante. La prova della tesi è un sofisma, mentre quella dell'antitesi nasce dal mondo come rappresentazione. Esamina la falsità della tesi intorno al tempo, allo spazio, al semplice, al composto, alla causa libera, all'incondizionale: prova la verità dell'antitesi non solo dal modo come si risolve ogni antinomia, ma anche dalle idee analoghe sostenute altrove nella Critica della ragion pura ed in quella della ragion prattica. Nelle antinomie vi è una certa speciosità, per la quale questo paradosso altissimo di dottrina è stato poco contraddetto. Nissuno si è ricordato mai della Estetica trascendentale; imperocchè la soluzione di quelle non dipende, come si afferma, dall' aver torto le due prime, e dall'aver ragione le due ultime, ma dal confermare ogni antitesi. Il Trendelenburg nelle *Histor. Beiträge* tratta diffusamente della prima antinomia solo, la quale serviva al suo scopo, e dimostra che antinomie non esistono, e che se ci fossero, non seguirebbe la subbiettività del tempo e spazio. Il Cohen ed il Grapengiesser mostrano che le antinomie vi sono: il primo osserva che bisogna riflettere se queste prove alle quali Kant nei Prolegomeni e nella Critica si richiama come a principii fondamentali, sieno state da lui riconosciute come sofismi inventati a bella posta; il secondo nota che uno dei principali difetti di Kant è, che nella Estetica vede la prova dell' idealismo nell'intuizione *a priori*, mentre la vera prova è nelle antinomie, cioè non nella origine, ma nella semplicità dello spazio e tempo. Ritiene esatte le prove, ma l' errore è di supporre provato nella Estetica quel che serve alla soluzione delle antinomie. A noi conviene vedere la questione un poco più profondamente, esaminando due cose, perchè ci è la contraddizione, anche nel modo come la presenta Kant, e se egli la risolve veramente.

Se la dialettica è la riconferma dell' analitica e della Estetica, gli svarioni della ragione nascono o dal prendere le categorie come cosa in se, ovvero dal prendere i fenomeni anche come cosa in se. Gli errori della ragione sono dall' uno o dall' altro modo. Nella psicologia si porta attenzione più sul prendere le ca-

tegorie come cosa in se: ma non si lascia osservare che quello che la coscienza ci attesta è solo fenomeno dell'io, non cosa in se. Kant non è materialista nella psicologia, perchè la materia stessa non è cosa, ma fenomeno. Nella cosmologia la cosa muta aspetto, ma di poco, perchè qui si presenta il problema della sensibilità più chiaramente; ed è quivi espressamente ricordata la dottrina della Estetica. Ma non cessa Kant di fare osservare, che noi prendiamo anche un errore, quando consideriamo l'incondizionale che è pura forma della ragione, come cosa in se; qui si rinnova il sofisma *propter figuram dictionis*, eguale a quello della psicologia. E di vero: la soluzione delle antinomie dipende da quella del dommatismo e dell'empirismo: il primo sostiene la tesi, il secondo l'antitesi: e ciò risponderebbe allo spiritualismo ed al materialismo nella psicologia. Come nella psicologia Kant non è nè per l'uno, nè per l'altro, così nella cosmologia fa notare che la ragione dell'antinomia è dall'uno e dall'altro sistema. Lo spiritualismo si rappresenta l'anima come cosa, mentre la sostanza è categoria, il materialismo se la rappresenta anche come cosa, mentre è fenomeno la materia: e ciò secondo l'Estetica e l'analitica. E nella cosmologia si trova il contrasto tra il dommatismo e l'empirismo che generano l'antinomia, o perchè si ammette l'infinito come cosa in se, mentre è una idea, o perchè si ammette il finito anche come cosa in sè, mentre è fenomeno. Il contrasto nasce da un malinteso reciproco, che l'Estetica e l'analitica smentiscono. Se la dialettica è una prova di fatto delle due dottrine dell'Estetica e dell'analitica, ciò si mostra nella psicologia, nella cosmologia e nella teologia evidentemente. Nella teologia la cosa non cammina diversamente, perchè ivi l'antinomia si presenta tra il teismo ed il deismo, cioè tra quelli che partono o dal solo concetto di dio, ovvero dalla esistenza della natura. La conclusione è identica in tutte le tre parti della dialettica, cioè la contraddizione è intrinseca alla ragione, e la si evita colla dottrina dell'Estetica e dell'analitica. Nondimeno Kant dice nello scopo finale della dialettica naturale che solo nella cosmologia si presentano le antinomie, mentre in generale la psicologia, la cosmologia, e la teologia razionale sono detti puri sofismi della ra-

gione nella seconda parte della dialettica. Nella cosmologia si presenta dunque un fatto speciale che Kant ha voluto mettere in mostra, appunto per dar vigoria alle sue dimostrazioni. E la ragione è chiara, perchè nella stessa tesi vi è l'antitesi implicitamente contenuta, e nella stessa antitesi vi è la tesi. Divero: dicendo il mondo finito, si suppone l'idea dell'infinito, e dicendolo infinito si sottintende l'idea del finito. Questa relazione di termini obbliga Kant a presentare l' antinomia che si trova nella stessa tesi, e nella stessa antitesi. La soluzione però di queste antinomie è identica alla psicologia ed alla teologia; cioè escludendo Kant lo spiritualismo ed il materialismo, il deismo ed il teismo, nella cosmologia evita il dommatismo che ammette l'infinito come cosa in se e l'empirismo che ammette il finito anche come cosa in se. Perciò egli ritiene le due proposizioni false, il mondo è finito, il mondo è infinito, ed una sola vera che è, il mondo non è infinito. Il risultato dunque è qui negativo, come nelle altre parti della dialettica.

Dicevamo nella psicologia che spesso si può sostenere una falsa causa con veri argomenti: lo stesso avviene anche qui. Kant afferma che la contraddizione è inevitabile nella cosmologia, quando la categoria ed il fenomeno si prendono come cosa in se : dunque la contraddizione è il segnale della falsità della cosmologia razionale. E nella psicologia, i paralogismi sono inevitabili alla ragione, dunque essi sono il segno della falsità della psicologia razionale. Nella psicologia Kant ha detto una verità, senza che però questa provasse la sua causa ; imperocchè l' anima non sarà una sostanza inerte, ma non perciò sarà priva di una forza reale. Nella cosmologia dice un' altra verità, cioè la contraddizione è intrinseca alla ragione, perchè non può liberarsene, ma non perciò segue da questa verità provata la sua causa, cioè la contraddizione non è nelle cose. E come Hegel dice della psicologia che Kant ignora la ragione dell' eliminazione degli attributi di sostanzialità, di semplicità, così nella cosmologia osserva che l' importante che si trova nella sua affermazione è precisamente contro la sua intenzione, cioè che la contraddizione è reale nelle cose.

Imperocchè donde nasce che la contraddizione è apparente, e non reale? appunto da questo, che noi non percepiamo il fenomeno in se, e l'incondizionale in se: dunque, questa sarebbe la legittima conclusione, la contraddizione sarebbe reale, se si considerasse tanto il fenomeno quanto l'incondizionale in se; dunque la contraddizione nella ragione prova la contraddizione nelle cose. La contraddizione è errore, se è nella ragione e non nelle cose: anzi essendo nella ragione che è il più, perchè non deve essere nelle cose che sono da quella regolate? E poi: come Kant può dire che la contraddizione non è nelle cose, se le cose non le sa, perchè non si possono sapere? Chi potrà garentire la sua affermazione intorno alla nissuna contraddizione nelle cose, quando ei stesso dice che è naturale alla ragione la contraddizione? La contraddizione è vera nella ragione, od apparente? Se è vera nella ragione, sarà vera anche nelle cose: se è apparente, donde essa apparisce, se non dalle cose stesse? Se l'apparenza suppone la cosa che apparisce, è necessità che l'apparente contraddizione della ragione suppone la reale contraddizione nelle cose. Se poi la contraddizione è solo nella ragione e non nelle cose, allora non è più la ragione superiore alle cose, ma queste superiori alla ragione. La contraddizione è il segnale dell'errore per Kant: ma se essa è naturale alla ragione, vuol dire che già non è più errore. La Critica non è qualche cosa contraria alla ragione, ma svolge quegli elementi che sono la essenza della ragione stessa. E se l'*a priori* è la verità della cognizione come radicato nella ragione, perchè la contraddizione inerente alla stessa ragione, non deve essere l'indizio di qualche cosa di vero, anzichè l'indizio del falso? È proprio vero il dire che Kant con veri argomenti sostiene una falsa causa. La falsa causa è che noi non conosciamo l'in se delle cose: il vero argomento è che la contraddizione è inerente alla ragione. E mentre egli dice che noi non conosciamo l'in se delle cose, perchè cadremmo nella contraddizione, gli si risponde che noi conosciamo l'in se delle cose appunto per la contraddizione necessaria alla ragione. Il Trendelenburg dice che i seguaci della dialettica del puro pensiero hanno palesamente una speciale predilezione per le antinomie di Kant, però

essa è un leggiero pregiudizio (1). Ma ei non si avvede di due cose: che Kant cioè ha detto la contraddizione inevitabile alla ragione, che quando ei la vuol dissipare, vieppiù la rende necessaria. Che Kant affermi la contraddizione necessaria alla ragione, si rileva non solo da quello che dice qui nella cosmologia, ma da tutta la Critica. Mentre tacitamente si accetta nel giudizio sintetico *a priori* la contraddizione per l' unione tra la categoria ed il fenomeno, ora dice che questa contraddizione apparisce, se la categoria ed il fenomeno sono presi come cosa in se; ma anche tra il fenomeno come fenomeno e la categoria come semplice categoria, è inevitabile la contraddizione. La contraddizione posta nel giudizio sintetico *a priori* si continua nel sillogismo cosmologico. L' idea del finito e dell' infinito, del semplice e del composto, del necessario e del contingente, anche considerati nel solo subbietto, presentano la contraddizione. Il Trendelenburg ed il Kant convengono nel dire la contraddizione inerente alla natura del giudizio sintetico *a priori*, solo il primo non la vuole nella cosmologia, mentre il secondo la mostra colle antinomie. Il Trendelenburg e lo Schopenhauer non hanno badato alla seconda cosa, cioè che quando Kant dissipa la contraddizione, vieppiù la rende necessaria. Essi dicono che le antinomie sono apparenti, e che solo l'antitesi è vera; noi invece diciamo che sono realmente apparenti, perchè la contraddizione non è reale, ma apparente. Se le prove kantiane non fossero apparenti, ma reali, allora reale e non apparente sarebbe la contraddizione. Le prove sono reali per Kant, ma non in se stesse, perchè presuppone quello che dovrebbe dimostrare, cioè come nasca l' infinito dal finito, o viceversa, come dal composto il semplice, come dal contingente il necessario; invece si pongono le prove a solo scopo di mostrare le antinomie. E perchè le prove sono di tal natura, cioè di essere apparenti in se e reali per Kant, perciò la soluzione che ne nasce non è vera soluzione in se, ma una soluzione negativa in se e quindi apparente, la quale è positiva per Kant. Difatti il positivo per Kant è il solo fenomeno relativo e la categoria formale: ma

(1) Pag. 8, Kuno Fischer und sein Kant.

questo essendo negativo per se, fa che la soluzione delle antinomie sia solamente negativa. Perciò ei dice colla sua soluzione che il mondo non è nè infinito, nè finito, nè semplice, nè composto, che si può combinare la libertà colla necessità. Vale a dire che restano scissi i concetti opposti, non legati da un vincolo che salvi entrambi i termini, e la soluzione che dà Kant, risponde perfettamente al valore delle tesi ed antitesi. Apparente è la soluzione, come apparenti sono le prove. E perchè quella è l'unica soluzione che può dare Kant in relazione al problema generale da lui risoluto nell'analitica, perciò è da credersi a lui quando dice che non apporta prove da avvocati. In Kant si scorge una sincerità in tutto quel che dice. Solo così si può risolvere la questione intorno alle tesi ed antitesi agitata dallo Schopenhauer, dal Trendelenburg e dal Fischer.

Le antinomie sono la vita del pensiero e delle cose: il pensiero è vita per le cose, come le cose vivono pel pensiero: Kant per aver posto nella scienza il problema della dialettica che si nutre delle antinomie per mezzo del giudizio sintetico *a priori*, ha dato una filosofia vivente. La più moderna filosofia perciò non può nascere se non dalle visceri del kantismo. La vita è la più grande effigie della realtà, e siccome la filosofia di Kant si limita alla realtà, e non la comprende, perciò essa aspetta di essere vivificata in quanto si faccia il passo dal pensiero alle cose. Sarà anche una simulazione di realtà quella che guadagna la filosofia di Hegel, certo però è una simulazione che inganna almeno. E se l'opera d'arte è somma quando arriva a questo felice inganno della natura parlante e vivente: sommamente grande ancora sarà nella storia la dialettica di Hegel appunto per questa, se si vuol dire, simulazione.

Si potrebbe domandare, perchè Kant che à compreso così bene la forza del giudizio sintetico *a priori* nella scienza, dà poi nella cosmologia una soluzione che scema il valore della dialettica? Invece: perchè nella soluzione del problema generale non mantiene la vera differenza dei termini opposti, perchè li riduce entrambi al puro valore soggettivo, od al più al soggettivamente oggettivo, perciò l'antinomia non è vera antinomia nella cosmolo-

gia, e la sua soluzione è apparente, o soggettivamente oggettiva. La questione è sempre la stessa: è tra l'universale ed il particolare nel giudizio sintetico *a priori*, e nella cosmologia è tra l' infinito ed il finito. Come là l' universale ed il particolare essendo soggettivi, sono identici e non differenti, così anche qui l'infinito ed il finito non essendo in se, non sono veramente differenti. E come là l' identità è vuota perchè non nasce dalla differenza, così qui l'identità tra i due termini non è la loro conciliazione, perchè non li abbraccia come veramente opposti. E mentre ei vede che il principio d' identità non può essere a capo della metafisica che contiene i giudizii sintetici *a priori*, pure nella soluzione del problema della dialettica si contenta di quel principio che è incapace a regolare la dualità dei termini. Egli porta nella cosmologia una riflessione sulle antinomie così grande, come è quella che ha studiato nel giudizio sintetico *a priori*. La contraddizione è manifesta nella cosmologia, come nella introduzione: conchiude esser dessa reale nella ragione, e nel giudizio, nello spirito in somma: e non si avvede che questa realtà è una pura subbiettività. Quindi rimane sempre prevalente l' identità che è il principio che governa il soggettivismo, non la contraddizione che pone nella idealità la realtà. Reputa una macchia per le cose la contraddizione, mentre la pone come intrinseca alla mente. Dopo Kant deve nascere questa questione inevitabilmente: assicurata la contraddizione nella ragione, qual modo vi è per assicurarla nelle cose? se la sola contraddizione nella ragione non salva l' obbiettività, può salvare la conoscenza la contraddizione nella ragione e nelle cose? assicurando la contraddizione per la ragione nelle cose, è questo il solo possibile trovato per la reale cognizione? la ragione che assicura questa legge, assicura se stessa solo, o se stessa e le cose? le cose ci sono per la legge di contraddizione nella ragione: potrebbero essere per altra via? se anche le cose fossero per un altro modo, pel senso, p. e. per l'intelletto, per un fatto qualunque in somma, è sufficiente questo fatto a spiegare la loro necessaria esistenza? l' esserci è lo stesso che il dovere esserci? si deve ritornare all'*aposteriorismo*, o continuare l' *apriorismo*?

CAPO V.

LA TEOLOGIA NELLA CRITICA

> Quando io considero come cosa in se quest'essere supremo che è assolutamente necessario rispetto al mondo, questa necessità non è suscettibile di alcun concetto, e non si trova nella ragione che come condizione formale del pensiero e non come condizione materiale ed ipostatica dell'esistenza.
>
> *Dial. Tras.*

La dottrina di Kant intorno alla ragione è degna di moltissime considerazioni, e specialmente questa intorno alla teologia. La Critica non è un lavoro di demolizione, ma anche di costruzione della nuova scienza idealistica. Kant non ha voluto fare mostra del suo sottile ingegno distruggendo l'anima, il mondo e dio. Gli argomenti che apporta per ogni ramo della metafisica wolfiana, sono esaminati con una pazienza perchè si veda l'inconseguenza della dottrina. Ed in questo lavoro di demolizione si trova espresso anche il nuovo indirizzo della scienza, cioè l'idealismo. Nella dialettica Kant vuol provare coi fatti quello che ha mostrato nell'Estetica e nell'analitica dottrinalmente, cioè noi non sappiamo che fenomeno e concetti: ecco gli elementi fattori del conoscere. Convertere questi due elementi in cosa in se, prendere le idee od i fenomeni per cose, ecco i falsi ragionamenti cui dà incontro la dialettica. E si stabilisce perciò che il ragionamento è una idea suprema della mente la quale non suppone nulla di reale, di obbiettivo, di esistente fuori noi. La mente ha un bisogno di produrre quest'ultimo atto complementare della conoscenza, e lo compie secondo la necessità delle leggi di ragione. Il male è l'ignoranza dei proprii limiti, ovvero la non conoscenza della stessa conoscenza nel suo valore, e quindi nei proprii dritti. La mancanza di questa conoscenza fa che noi ci arroghiamo di attribuire agli enti le leggi di pensare: crediamo che le idee sieno cose, obbietti. Ora se Kant ha mostrato che le categorie non sono cosa in se,

demolizione
costrazione
Idealismo

non sono sostanze, ma enti della mente che servono a rendere intelligibile l'esperienza mediante la coscienza la quale radunando i fenomeni, fa che loro si imprima il carattere dell'intelligibilità mediante le categorie; quanto più non dovea riconfermare che i prodotti della ragione non hanno altro valore che il solo ideale? Kant due cose ripete fin quasi alla noia : nell' analitica che le categorie od i principii dell'intelletto servono alla possibilità della esperienza, cioè sono mezzi intellettivi dell'esperienza, nella dialettica che le idee sono non costitutive, ma regolatrici della ragione. L' una dottrina è conseguenza dell' altra, ed entrambe fondano l' idealismo nella scienza. L' idealismo è questo : le idee, i pensieri valgono nella mente, non hanno oggetti. Ci potrà essere questione d' idealismo subbiettivo od assoluto : questa è altra cosa. Ora gli sforzi della Critica sono precisamente questi di fondare l' idealismo nella scienza, idealismo nell' analitica, idealismo nella psicologia, idealismo nella cosmologia, idealismo sopratutto nella teologia. Il Fischer dice che il fondamento dell' idealismo è l' Estetica dove si pone che l'oggetto non è altro che fenomeno, non cosa in se; questa è una metà della prova dell' idealismo, ma la vera prova è l'analitica e piucchè altro la dialettica. Imperocchè se nell'analitica si dice del valore obbiettivo delle categorie in quanto esse formano il concetto del soggetto della sensazione; nella dialettica si mostra evidentissimamente che le idee sono reali nella sola periferia della mente, perchè non vi è un' anima in se, un mondo in se, un dio in se. Prendere l'anima come cosa in se, sia come idea sia come fenomeno, prendere il mondo come cosa in se, sia come idea sia come fenomeno, prendere dio come cosa in se, sia come idea sia come fenomeno, ecco il conflitto della ragione la quale non ascolta i dettami della Critica. La ragione s' inganna naturalmente ed inevitabilmente, sia che prende per obbietto sensibile in se il fenomeno, sia che crede i concetti dell'intelletto obbiettivi trascendenti. Il trascendentale che non si riferisce all'esperienza sarebbe un trascendente, cui si darebbe falsamente il titolo dell'obbiettività. Ora l' anima fatta cosa in se sarebbe l' idea trascendente, un in se, mentre essa è l'idea che spiega l' anima come fenomeno: il mondo fatto cosa in se sa-

rebbe una idea trascendente, mentre è l'idea che spiega il mondo come fenomeno: iddio come cosa in se è un trascendente, mentre è quello che spiega la natura come fenomeno. Non si debbono personificare, non ipostasiare, non rendere sostanze reali quelle cose che sono idee pure. Non sono cosa in se l'anima, il mondo, dio, ovvero l'assoluto della conoscenza nella psicologia, nella cosmologia e nella teologia; e poi, anche l'obbietto dell'esperienza è obbietto come fenomeno, non come cosa in se. È un paralogismo l'ánima che è idea, creduta come cosa individua: è un paralogismo il mondo, che è l'incondizionale l'assoluto come idea, creduto come mondo individuo, è un paralogismo finalmente dio che è l'idea complementare della natura, creduto come una esistenza individua. E non so per quale ragione Kant abbia voluto mostrare le antinomie nella sola cosmologia, quando avrebbe potuto benissimo presentarle nella psicologia e nella teologia. Ed invero: l'anima come cosa in se presenta una contraddizione coll'anima come fenomeno preso come cosa in se; e dio stesso preso come cosa in se presenta una contraddizione col dio della natura che è un fenomeno preso come cosa in se. La stessa antinomia tra il finito e l'infinito, tra il contingente ed il necessario, tra il composto ed il semplice non avrebbe potuto anche convenire a dio ed all'anima? Kant, se ha presentato le antinomie nella cosmologia, lo ha fatto per accrescere maggiormente la forza delle sue dimostrazioni, per dare un colpo di scena più impressionante; e la prova è il proemio che premette alla soluzione di esse. Ma di questo non è a questionare: Kant nega all'idea l'esistenza, l'obbiettività, l'individualità, quello che dice cosa in se: nega l'ontologismo all'idealismo, diversamente non sarebbe più idealismo. Ed è idealismo critico perchè sa quello che è, e non si attribuisce più di quello che è come idealismo. Sapendo quello che è, cioè sapendo quello che è l'idea, è idealismo critico e non dommatico, perchè nulla si attribuisce che non gli spetta. Se dunque Kant nega la metafisica, nega quella così della ontologia, perchè è dommatica in quanto si attribuisce quello che non le spetta. Il dommatismo è errore in quanto non sapendosi quello che è, si arroga il dritto di convertere in cosa in se quello che è

idea. Idealismo critico è il contrapposto dell'ontologismo dommatico. L'ontologismo vagliato dalla ragione è l'errore riconosciuto dalla verità che si sostituisce in suo luogo: e quello che si sostituisce è precisamente quello che scopre l'errore. Perciò Kant negando la ontologia pone quel sistema che scopre l'errore di essa, che è appunto l'idealismo critico. Si cessi dunque una volta di dire che Kant ha negato dio, l'anima ed il mondo: bisogna capire la negazione kantiana. E quando altra prova mancasse, io riporto l'attenzione sopratutto sulla teologia dove Kant non poteva meglio parlare di dio: ed ammiro non tanto le invincibili confutazioni della esistenza di dio, quanto il modo come si deve intendere dio, cioè non come esistenza, non come cosa in se, non come principio costitutivo, *ostensivo* della ragione, ma come principio, come massima, come idea insomma regolatrice della ragione, come principio *euristico*. È qui, che riluce il fondamento dell'idealismo nella scienza; poichè l'idea di dio è per Kant l'ideale della ragione, ovvero la somma di tutte le idee della scienza, il supremo fastigio della metafisica. Dalla soluzione di questa dottrina teologica si sparge la luce a tutto il sistema kantiano. Imperocchè la teologia intesa da Kant è il trattato dell'idealismo, o meglio è l'idea unica che dà l'intelligibilità alla natura tutta. Che cosa ha voluto negare Kant a questa idea? non altro che l'esistenza, l'essere, cioè l'individualità, la personificazione. Con questa negazione fonda l'idealismo vero nella scienza. Kant ammette il dio possibile, il dio logico, il possibile come idea solamente: e questo solo è il dio che vindica alla scienza, non il dio reale esistente, non la personificazione dell'ideale della ragione. E qual dubbio ci è? Ei vuol togliere a questa idea l'essere, cioè l'esistenza come cosa in se, vuole distruggere la ontologia, non altro: e ci riesce a meraviglia. Certo ei non nega la necessità dell'idea di dio: è una necessità di ragione dio per Kant, ma necessità della mente solo. Come è una necessità che la mente si queti nell'ultimo principio, così è una necessità questa idea di dio che precisamente soddisfa questo inevitabile bisogno della ragione. Ma non si converta l'ideale nel reale: dio è una idea che sistema la conoscenza tutta. Niuno più di Kant ammette dio, perchè niuno meglio di lui ha saputo negar-

ne l'esistenza: in questa negazione ci è la conferma del dio vero della scienza. Perlocchè io non posso pienamente convenire colla conchiusione che fa il Zeller dicendo: « da tutte queste ricerche si presenta questo, l'assoluta impossibilità del sapere che supera il campo dell'esperienza, la compiuta e necessaria bancarotta della ragione speculativa, tostochè essa vuol dire qualche cosa dell'incondizionale, del soprasensibile (1) ». Questa conclusione può convenire ad Hume che fa criterio del vero l'esperienza la quale non può dare l'universale, l'incondizionale; ma per Kant che deriva il necessario e l'universale dalla natura della ragione, la cosa sta diversamente. Anche l'Hegel osserva che l'incondizionale non può essere conosciuto, perchè non è un dato dell'esperienza, e la ragione lavora sulle categorie le quali sono subbiettive; se si adoperano le categorie per determinare l'infinito, si cade nei paralogismi e nelle contraddizioni (2). Ma pare che la conclusione dovrebbe esser questa: dunque l'incondizionato è dello stesso valore perfettamente delle categorie; e se le categorie non sono cosa in se, tanto meno l'incondizionale sarà cosa in se. Le antinomie, i paralogismi, la personificazione dell'ideale sono le prove che Kant adopera per dimostrare che l'incondizionale non è cosa di esperienza, nè cosa in se. Ci è la parte positiva della ragione e dei suoi prodotti, come ci è la parte positiva dell'intelletto e dei suoi prodotti: ci è la parte positiva delle idee, come delle categorie (3). Le categorie servono, dice Kant, alla possibilità dell'esperienza, e le idee a sistemare la conoscenza tutta. Hegel non tace, come Zel-

(1) Pag. 453 Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibniz.

(2) Pag. 519 Neuere Philos. D. T..

(3) Lo Stadler che ha mostrato la consonanza della dottrina del giudizio intorno all'idea della intenzionalità colla terza idea della dialettica, osserva che il risultato negativo non è il solo, perchè ve ne è anche uno positivo. Il valore delle idee contiene il semplice limite della ragione. La ricerca ha lo stesso compito che ha il noumeno: qui si tratta di pensare un oggetto senza esperienza, nelle idee si vuol rappresentare l'unione dei giudizii che non sono nella esperienza. I due problemi s'incontrano........ l'idea è reale, se tale è il noumeno. Pag. 18 K. T.

ler, questa conclusione importantissima: e convengo con lui perfettamente quando dice: « l'importante altissimo risultato intorno alla ragione è che essa non sia altro, che formale unità per il metodico sistemare della conoscenza. È ritenuto in tutto l'astratto pensiero: è detto l'intelletto poter produrre solamente ordine nelle cose: questo non è in se e per se, ma solo subbiettivo » (1). Tre dunque sono i luoghi dove Kant più espressamente parla della parte positiva della ragione e quindi delle sue idee. La prima parte della dialettica, i due capitoli, dell'uso regolatore delle idee, e dello scopo ultimo della dialettica naturale, e sopratutto la teologia confermano che la ragione non ha fatto quello stesso fallimento nelle mani di Kant, che fece presso Hume.

La dialettica kantiana se ha mostrato la verità dell'idealismo come fondamento della metafisica, non è arrivata al vero idealismo. L'idea è *regolatrice, è sistematizzatrice:* così è salvata la lettera, non già lo spirito dell'idealismo. La formalità della ragione è un passo immenso nella scienza, ma rispetto al sensismo, al dogmatismo che prendevano l'intelligibile come cosa. Ma per salvare veramente la scienza bisogna dichiarare la ragione *costitutrice* la essenza delle cose. Se Kant dice che la ragione non è costitutrice in quanto che le sue idee non sono cose, sta bene: ma dichiarandola poi regolatrice fa fare da un'altra parte un vero fallimento alla metafisica. Se nel primo caso ha indovinato che la ragione è per se stessa l'oggetto assoluto, nel secondo la dichiara una chimera, una pura visione che nulla ha di reale; mentre la realtà vera della ragione è essa stessa ragione. Noi abbiamo apprezzato bene l'argomento della esistenza di dio che egli nega, in quanto che l'idea di dio è puro ideale della ragione di cui non debbe cercarsi l'esistenza, perchè questa è un ente di ragione. L'idea non ha bisogno di esistenza; questa è la parte vera che si contiene nella confutazione dell'argomento di S. Anselmo. Ma perchè? perchè l'idea è l'essenza che è più dell'esistenza; ora questa essenza è quella che nega Kant alla ragione, e quindi ai suoi prodotti. Quando Kant dice che le categorie rendono possibile l'espe-

(1) Ibid. 530.

rienza, perchè sono la forma della conoscenza, dice verissimo. Ma questa forma è l' essenza della cognizione? no, dice Kant, perchè vi è la cosa in se, che sarebbe veramente l'essenza della conoscenza, la quale non si può avere: dunque la cognizione è formale per le categorie. Non ci è che lo spettro della cosa in se, che ha reso formale la cognizione. Allo stesso modo: nella dialettica Kant indovina quale debba essere l' idea, cioè quella che forma il complemento della cognizione: ma non vuole che essa sia l' essenza del conoscere; poichè l'idea non è la cosa in se, quindi resta formale solamente. Si noti che quella stessa cosa in se la quale è la cagione della verità dell' idealismo kantiano perchè le categorie e l' idea non sono cose ma atti intellettivi della mente, questa è la cagione dell'idealismo formale o soggettivo.

Che cosa manca all'idealismo di Kant? l' assoluto della ragione: che la ragione nell' atto che è regolatrice sia anche costitutrice delle cose: che le sue regole o forme sieno l'essenza ideale intelligibile delle cose. Questo è il difetto kantiano nei suoi pregi altissimi contenuto. Ma come si compie questo difetto? non col dire che la ragione è assoluta ma coi fatti: ed i fatti nella scienza non sono altro che le dimostrazioni.

Quale è la ragione del formalismo di Kant nella Estetica, nell'analitica e nella dialettica? è la cosa in se: e mentre essa ha detto che non si può sapere perchè non abbiamo l'intuizione intellettuale, ha lasciato intravvedere che può essere sensibile od intelligibile: o è di là della sensibilità, o di là dell'intelletto, e quindi di là della ragione. Ma la scienza risponderà, se è di là della sensibilità è intelligibile, e si converte colla categoria; se è di là dell'intelletto, è sensibile e si converte col fenomeno. Dunque la cosa in se o è fenomeno, od intelligibile: perchè di una cosa che non si sa alcuna cosa, non si parla, non si può dire che sia neppure un X, perchè l'incognito è cognito generalmente, ed incognito particolarmente. Dunque determinando quest'incognito, esso è conoscibile o per la sensibilità o per l'intelletto. Non ci può essere un incognito assolutamente incognito, perchè come assolutamente incognito non avrebbe ragione di esser detto nè incognito, nè cognito. L'incognito è conoscibile, perchè è cognito come incognito. Ora

negato l'assolutamente incognito, ne viene per dritta ragione la pura assolutezza della ragione: quindi la cosa in se si converte colla categoria, coll'assoluto, ecco la ragione dichiarata *costitutrice* delle cose. Ma questo Kant non è il vero Kant, è quel Kant che avrebbe dovuto essere; qui è l'errore storico del Michelet e del Fischer. Come pure, immedesimando la cosa in se col fenomeno, Kant comparisce un idealista puro, perchè le categorie e le idee sarebbero il tutto, mentre Kant le considera come forme dello spirito. La Critica è una logica formale, è *sui generis* formale, è una logica reale nella periferia dello spirito: ed è per questa realtà, per questa vita che à potuto sollevarsi al grado di logica assoluta dalla scienza posteriore la logica kantiana. L'obbiettivo di Kant è il solo formale, il subbiettivamente obbiettivo. Kant dice obbiettivo il fenomeno e poi lo dice subbiettivo: dice obbiettiva la categoria e poi la dice pure subbiettiva: dice obbiettive le idee, eppure le dice anche subbiettive. Pare che si contradica: niente affatto, il vero obbiettivo secondo Kant è nissuno di questi subbiettivi, ma è la cosa in se del fenomeno, della categoria, e delle idee: ed in tanto non gli rimane che il solo formale, cioè il subbiettivamente obbiettivo.

Ora che cosa ci vuole, perchè la ragione formale di Kant diventi obbiettiva? togliere precisamente quella contraddizione nella quale inciampa la ragione quando è obbiettiva. Ma Kant disse che la contraddizione è apparente, perchè la ragione ristretta nel suo formalismo non è contraddittoria. Convertendo dunque questa contraddizione apparente in contraddizione reale, si ha l'unità dialettica del pensiero e dell'essere, della categoria e del fenomeno, dell'idea e della realtà. La contraddizione era apparente per Kant, perchè la categoria, il fenomeno e l'idea non sono cosa in se. Ma se nell'istesso subbiettivismo formale si trova l'opposto tra il fenomeno e la categoria, se la ragione dall'altra parte è assoluta perchè supera quel limite che Kant le ha opposto, resta allora il discorso della ragione tra le idee e le cose, resta il processo dialettico tra dio ed il mondo. Così il mondo rimarrà esistenza e dio l'essenza, il mondo fenomenico materia della cognizione e l'ideale della ragione forma assoluta della stessa. Così la dimostra-

zione dell'esistenza di dio, lungi dall'esprimere una esistenza di un dio individuo, sarà la manifestazione del processo dialettico che dal mondo come esistenza si eleva a dio come essenza, ovvero dal pensiero, come forma assoluta, discende all'essere, come materia relativa all'assoluto stesso. E ciò si fa convertendo la contraddizione apparente in contraddizione reale, perchè se il fenomeno è fenomeno in se e non relativo a noi, se la categoria è anche in se e non formale; segue che quella contraddizione, la quale era apparente appunto perchè il fenomeno, la categoria e l'idea non erano cose in se secondo Kant, ma forme della cosa in se, da apparente che era, addiventa reale davvero. Perchè sia reale e non apparente la contraddizione, bisogna che il formalismo dello spirito si converta in realtà, cioè si converta in essenza della ragione. Così quella contraddizione che appena appena tocca l'essenza della ragione in Kant, perchè egli la fa sparire, sarà veramente intrinseca alla ragione stessa. Ed il germe di questa soluzione è nella dottrina di Kant. Imperocchè ei vuole dichiarare superiore la ragione alle cose, quando dice che bisogna nella metafisica tentare quella medesima rivoluzione che si è fatta nell' astronomia facendo girare attorno allo spirito le cose. Ei vuole far dipendere la soluzione del giudizio sintetico *a priori* dalla sintesi della coscienza la quale per mezzo delle categorie raduna il vario all'uno. Ei vuole ridurre il problema della cognizione allo studio del pensiero, allo studio del modo come avviene la conoscenza. Poco manca per dichiarare nella Critica la ragione costituente l'essenza delle cose, perchè già il pensiero è dichiarato superiore ad esse. Ed allora si avrà la vera soluzione del giudizio sintetico *a priori*, quando s'invocherà non il fatto della sintesi unitaria ed originale della coscienza, ma la ragione di questo fatto sintetico, ovvero di questo giudizio, che è l'intrinsecità del dialettismo riposto nella essenza della conoscenza la quale procede e compie il suo giro passando dall'essere al pensiero, dal reale all'ideale. Il ragionamento spiega quello che si contiene nel giudizio e che il giudizio stesso non può spiegare, come il giudizio spiega la percezione che non si può da se stessa spiegare. Ora la contraddizione implicita nel giudizio sintetico *a priori* addiventa esplicita e

congiunta nel sillogismo, il quale è la conoscenza compiuta. Il sillogismo esprime la mediazione tra gli opposti, l'essere ed il pensiero: è la prova ontologica dell'esistenza di dio che fallisce nelle mani di Kant, perchè deve fallire in quanto esprime l'esistenza; ma non deve fallire in quanto esprime l'atto complementare del conoscere dialettico degli opposti. Se nel giudizio sintetico *a priori* vi è implicita la contraddizione, essa deve continuarsi ancora nella ragione, ovvero nel sillogismo sintetico *a priori*. E se la unità sintetica è la composizione della contraddizione, perchè la ragione non può essere l'unità dialettica degli opposti? Anzi la soluzione della contraddizione nel giudizio e nell'unità di coscienza si trova nell'idea e nella ragione. Ma perchè la ragione sia contraddittoria, bisogna che costituisca nella stessa sua forma l'essenza delle cose. In tal modo costituitasi la ragione assoluta, in quanto è l'essenza delle cose, si dichiara essere intrinseca e non apparente a lei, come vuole Kant, la contraddizione. La contraddizione è apparente, appunto perchè è formale la ragione ; ma essendo essa l'essenza delle cose, sarà anche a lei intrinseca la contraddizione. E come nell'analitica ha negato il valore obbiettivo della cognizione appunto per la cosa in se che egli già possiede, così anche nella dialettica nega la verità del ragionamento appunto per la contraddizione apparente che è la contraddizione reale. La cosa in se e la contraddizione sono i punti che deviano il kantismo dalla soluzione del problema della conoscenza. Eppure Kant ha la vera cosa in se e non la conosce, ha la vera contraddizione e la prende per apparente, ha la essenza della ragione e la converte in forma della ragione medesima. Perciò la Critica della ragion pura si può dire il libro divino della scienza. Imperocchè veramente la cosa in se è apparente, poichè nella categoria vi è la vera cosa in se: come anche la ragione è apparentemente regolatrice, perchè questa regola è l'assoluto della ragione che costituisce l'essenza della medesima : e la contraddizione è intima alla ragione appunto perchè la ragione è essenza delle cose. Nella deduzione delle categorie e nella deduzione delle idee pare che la Critica arrivi alla vera obbiettività, anzi alla vera cosa in se, perchè esamina la conoscenza in tutto il suo valore; quindi a molti pare che Kant si

contraddica quando dice formali le categorie, e regolatrice la ragione. Come nella deduzione dei concetti ci pone un accordo tra l'obbietto ed il subbietto, così anche nell'uso regolatore delle idee stabilisce un valore obbiettivo delle idee corrispondenti alla natura. Ma il vero obbietto non è nell'analitica per la cosa in se, non è nella dialettica, perchè la ragione è dichiarata formale. La Critica è dunque il fondamento dell'idealismo formale che è per diventare assoluto.

CAPO VI.

IL RISULTATO DELLA CRITICA DELLA RAGION PURA.

> Il lettore che ha avuto la pazienza di seguirmi, può giudicare se... si può soddisfare la ragione in tutto ciò che sempre, ma inutilmente fin qui, ha occupato la sua curiosità.
>
> *Metod.*

La Critica della ragion pura è lo studio delle forme proprie a ciascuna facoltà: quindi forme della sensibilità, forme dell'intelletto, forme della immaginazione, forme della ragione. Le forme sono l'*a priori* innato ad ogni facoltà, e l'esame di questo conduce Kant a dire la cognizione essere esclusivamente formale. Ad ogni forma esiste una cosa in se, ad ogni trattato sopra le forme proprie a ciascuna facoltà Kant parla della cosa in se, nella Estetica, nell' analitica, nella dialettica; e si dimostra che nissuna di esse è la cosa in se. Della cosa in se si parla meno nella Estetica e più nell'analitica nella differenza tra il fenomeno ed il noumeno: ma soprattutto si apre la discussione nella dialettica, mostrandovisi che nè l' idea psicologica, nè la cosmologica, nè soprattutto la teologica sono cose in se. Perchè questo fervore massimo nella dialettica e minimo nella Estetica? perchè lo scopo dell'idealismo kantiano è di guadagnar terreno, quando più si accosta al totale della cognizione: perchè possa dirsi, se gli elementi

delle elementari facoltà di cui si compone la ragione sono formali, tanto più la somma di questi stessi che compongono la ragione, deve essere formale, sistematrice della cognizione. Il problema della Critica è esposto benissimo nella introduzione: è la ricerca di quell'*X* nel giudizio sintetico *a priori*. Questo *X* rimane nella Critica metà incognito, metà cognito, perchè di questo si trova una metà nella forma del tempo e spazio, una metà nelle categorie, una metà nelle idee della ragione. E quale è l'altra metà ? la cosa in se, che sussiste ad ogni forma delle facoltà. Perciò l'*X* che è l' *a priori* del giudizio, della percezione e del sillogismo è vendicato nella Critica solo come formale, come reale in niun conto. Kant quanto più si accosta alla fine della Critica si sforza di provare il formalismo della cognizione: nella dialettica trascendentale consacra due capitoli, *dell'uso regolatore delle idee, dello scopo finale della dialettica*, per mostrare che le idee della ragione sono formali, ordinatrici, regolatrici, non costitutive, non legislative. Perchè è questo lo scopo ultimo della Critica, come dice nella prefazione della 2.ª edizione, *delle cose noi non conosciamo l'a priori, se non quello che vi mettiamo noi stessi.*

Nella metodologia Kant deve accrescere gli sforzi per provare questo formalismo e questo dualismo: qui si riepiloga per mostrare il tutto della conoscenza, per farne vedere il valore, per decidere la sua verità. Kant è conseguente a se stesso dalla prima all'ultima pagina della Critica. Se questa cerca l'*a priori* il quale è formale sempre, tale deve essere ancora la scienza, la metafisica. La Critica è una vera logica, è una colla metafisica perchè studia il problema della conoscenza per mezzo della ricerca dell'*a priori* che la rende possibile. Nella prima parte si esaminano gli elementi della conoscenza, nella seconda il valore di tutto l'edifizio del conoscere. La metodologia è come una logica applicata; ma siccome il metodo nasce dall'essenza stessa della conoscenza, così non è un metodo possibile, come nelle logiche ordinarie, ma un metodo proprio della stessa Critica, la quale è ristretta alla disamina della conoscenza pura. Kant se identifica la logica colla metafisica, identifica ancora il metodo colla scienza, ovvero colla Critica stessa. Perciò la metodologia è la legittimazio-

ne della Critica come metodo della logica e della metafisica. Nè il dogmatismo, nè lo scetticismo possono essere il metodo della metafisica, perchè la Critica è surta appunto per abbattere il Wolfianismo e le negazioni di Hume mediante il ristabilimento dell'*a priori* negato dal secondo ed identificato colla cosa in se dal primo. La Critica è la conoscenza dei limiti della ragione, non è lo scetticismo, ma più che questo, è il sapere perchè non si può sapere, è il sapere formale ed ideale della ragione, è la scienza dell' ignoranza. Ci è una negazione ed un'affermazione nella Critica: la negazione è il non sapere la cosa in se, l'affermazione è il sapere che non si sa questa cosa. Che cosa resta? il sapere formale, il sapere ideale che non è reale, una negazione nell'affermazione. E dopo Kant lo sforzo della scienza è di superare questo limite, cioè convertere l'ideale nel reale, e negare il formale kantiano.

Questo sapere formale provato nella dottrina elementare si trova vieppiù confermato nella metodologia. Perciò si esamina la differenza tra il metodo costruttivo delle matematiche ed il metodo discorsivo della metafisica. Se si è detto che le idee le quali sono il complemento della cognizione sono regolatrici, non costitutive; segue che tutto il discorso sulla metodologia sia rivolto a mostrare che il metodo della metafisica non è costruttivo ma discorsivo; è di qui l'esame sulla natura diversa degli assiomi, delle definizioni e delle dimostrazioni della matematica e della metafisica. E se mediante la dottrina elementare l'idealismo ha preso posto nella ragione, colla metodologia si conferma l'idealismo nella scienza. Se le forme della sensibilità, dell'intelletto e della ragione provano il predominio dello spirito sulla natura, la dottrina del metodo conferma la superiorità della scienza ideale sulle cose. Kant distinguendo i principii dell'intelletto in matematici e dinamici i quali si riferiscono o all'intuizione od all'esistenza del fenomeno in generale, osserva che possono dirsi costitutivi gli assiomi dell'intuizione e le anticipazioni dell'esperienza, e regolatori quelli che sottomettono *a priori* alle regole l'esistenza dei fenomeni; quindi i principii che riguardano l'analogia dell'esperienza ed i postulati del pensiero empirico riguardano il rapporto d'esistenza. L'analogia dell' esperienza è una regola per la quale l'u-

nità dell' esperienza, non della percezione come intuizione, deve risultare dalle percezioni: perciò si applica agli oggetti non come principio costitutivo, ma come regolatore. È lo stesso dei postulati del pensiero empirico: essi sono regolatori, e si distinguono dai postulati matematici per la evidenza, ovvero per l'intuizione e quindi per la dimostrazione. Inoltre dice che se i principii matematici furono detti costitutivi e regolatori i dinamici, questi ultimi possono dirsi costitutivi rispetto all' esperienza rendendo possibili *a priori* i concetti, senza di che l'esperienza non ha luogo. Ma i principii della ragione non possono essere costitutivi in quanto ai concetti empirici, perchè non vi è schema corrispondente della sensibilità, e non hanno oggetto in *concreto*. La ragione costituisce sistematicamente l'unità di tutti gli atti empirici possibili dell'intelletto, come questo lega mediante i concetti il diverso dei fenomeni. L'idea della ragione è simile allo schema della sensibilità, colla differenza che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non è una conoscenza dell'oggetto stesso, come l'applicazione delle categorie agli schemi sensibili, ma solo una regola o principio dell' unità sistematica dell'uso dell'intelletto. I principii della ragione sono massime che riposano nel suo interesse speculativo, sebbene ànno l' aria d' essere principii obbiettivi (1). Da tutto questo discorso comparisce presso Kant che l'obbiettività è in ragione inversa della idealità, che laddove le categorie più si avvicinano agli oggetti sono costruttrici, e quanto più se ne allontanano sono regolatrici, che i principii di ragione non avendo che indirettamente riferimento all'esperienza non possono essere punto obbiettivi; altrimenti la contraddizione è inevitabile. Ecco lo scopo della dialettica, mostrare gli errori della ragione quando converte l'ideale in obbietto. Come l' obbiettività è in ragione inversa della idealità, così il metodo costruttivo è in ragione inversa del discorsivo: di qui l'impossibilità di potere convertere l'uno nell'altro metodo. Il metodo della metafisica, della Critica, ovvero della logica come discorsivo, è formale, ma non perchè sia diverso dalla scienza che esso fabbrica, ma perchè

(1) Nell'*uso regolatore delle idee*.

formali sono gli elementi della Critica che si converte colla logica. Il metodo è per Kant la scienza stessa, è formale, perchè tale è l'*a priori* che è il contenuto della Critica. Se l'*a priori* non è la cosa in se, è naturalmente regolatore, non costitutivo dell'esperienza, ed il metodo non è costruttivo ma discorsivo. Con ciò si salva l'idealismo nella scienza, ma si perde la realtà, perchè si ritiene il solo lato formale. La verità della metodologia è che il metodo della Critica è discorsivo e costruttivo nello stesso tempo, come i principii della ragione sono regolatori e costitutivi. Ma ad essa non può arrivare Kant pel dualismo della cosa in se e della categoria, della cosa in se e delle idee. Questo dualismo è la ragione del formalismo kantiano il quale è, e non è assoluto: è, perchè è idealismo: non è, perchè esclude la cosa in se. La Critica presenta sempre questa doppia faccia; ora pare che voli nell'idealismo assoluto e sia una vera teoria del pensiero in se, ora cade nel realismo: il costante è sempre il formalismo della scienza. L'*a priori* come necessario ed universale non può essere che assoluto, ma non è tale per Kant: ed il metodo che ne dovrebbe risultare, sarebbe costruttivo; eppure non può essere tale, perchè l'*a priori* che ne è l'elemento, è regolatore. Coloro che hanno voluto foggiarsi un Kant *conseguente*, avrebbero fatto meglio di studiare Kant conseguente nell'inconseguenza. L'inconseguenza è, che l'*a priori* che è necessario ed universale sia formale perchè non è la cosa in se: è, che la Critica che è l'esame del pensiero che dà l'intelligibilità alle cose, che la Critica che è trascendentale, che è la logica e la metafisica, non sia poi la scienza assoluta. La conseguenza poi che domina da capo a fondo la Critica tutta è che la teoria elementare e la metodologia sono lo svolgimento del puro formale della cognizione.

La metodologia contiene due punti importanti, la diversità del metodo matematico dal filosofico, ed il passaggio alla Critica della ragion prattica. Se lo spazio e tempo secondo Kant sono pure intuizioni, non concetti i quali sono discorsivi, se la sensibilità e l'intelletto sono diversi per le loro forme proprie, ne deve nascere la diversità di metodo. L'*a priori* è quello che dà origine al giudizio sintetico: ma questi giudizii sono diversi per la diversità

di questo *a priori*. Ed invero: la deduzione dei concetti prova l'obbiettività delle categorie per mezzo della unione del vario sensibile nella sintesi di coscienza. Questa deduzione invece non esiste nella Estetica, perchè non si tratta di cognizione ma d'intuizione, la quale come sensibile è vera per se stessa. Ma nell'analitica e nella dialettica le categorie essendo mere regole che ordinano la conoscenza, il metodo della logica che procede con questi elementi è discorsivo. E la ragione di ciò si trova appunto nelle stesse categorie ed idee le quali, perchè non sono la cosa in se, debbono avere un risultamento intorno al valore della scienza tutta che è contenuta nella natura del metodo, simile alla loro essenza. Kant dicendo il metodo della filosofia discorsivo, vuole in altri termini stabilire il formalismo nella scienza il quale nasce dal dualismo. E notisi una cosa: la vera dimostrazione è la diretta secondo Kant, cioè quella che ha la conoscenza delle origini della verità; la vera dimostrazione deve essere anche trascendentale, cioè che sappia apprezzare il valore delle categorie e delle idee. E siccome il valore di queste non è obbiettivo perchè non sono la cosa in se, come ha mostrato la Critica; così la dimostrazione, lungi dal costruire la conoscenza, la potrà regolare solamente mercè le sue forme. La conoscenza non è esaminata in tutta la sua natura: vi è una parte di essa che rimane incognita, la quale vieppiù si manifesta quando dalla Estetica si va all'analitica ed alla dialettica. Imperocchè la cosa in se che è quasi nulla nella Estetica perchè la sensibilità non conoscendo, non può dirsi limitata, addiventa la ragione del limite e del formalismo della conoscenza rispetto all'intelletto ed alla ragione. Ora se le forme dell'intelletto che sono la vera cosa in se, ovvero il tutto della conoscenza, sono vuote di contenuto, il metodo che prende vita da queste categorie sarà formale, o discorsivo. Kant sa bene la natura del metodo filosofico qual dovrebbe essere, cioè veramente costruttivo, sa che la ragione dovrebbe essere legislatrice e costitutrice delle cose, sa che la vera cosa in se dovrebbe essere l'assoluto, l'incondizionale, la categoria; ma la Critica non glielo permette di dire. Egli sa che l'*a priori* per la sua necessità ed universalità dovrebbe comprendere il totale

la dimostrazione diretta
nella R. Pura
è trascendentale

della conoscenza, sa che il pensiero non è regolato dalle cose, ma queste da quello; eppure non può dire tutto questo nella Critica. E perchè? perchè la sua posizione glielo vieta dovendo considerare il solo valore soggettivo della conoscenza. Nella metodologia la conclusione è fatale intorno al valore della conoscenza: questa è puramente formale o discorsiva, non reale o costruttiva: cioè la conoscenza non è atta a generarsi ed a prodursi da se medesima, perchè non è assoluta ma formale. E con ciò si arriva ad una conclusione tutta diversa da quella che si aspettava. Imperocchè nella prefazione alla 2ª edizione dice di voler fare girare le cose intorno al pensiero, e nella metodologia che abbraccia la somma di tutto l'edifizio i cui materiali sono stati vagliati dalla dialettica e dall'analitica, assegnando il metodo discorsivo e non costruttivo alla metafisica, il pensiero è inferiore alle cose. La Critica dunque è una specie di esperimento fatto come meglio si poteva dal soggettivismo intorno al valore della cognizione. Ed il risultamento è stato negativo, ma negativo intorno al valore assoluto della cognizione, perchè il soggettivismo stesso esclude la possibilità di arrivarvi, non negativo in tutto, perchè resta il lato formale, discorsivo della cognizione che decide della sua obbiettività, in quanto questa è subbiettivamente obbiettiva. La negazione della Critica è fondata sulla posizione del pensiero come relativo, non come assoluto. La Critica perciò non finisce colla stessa conclusione di Hume, ma il suo formalismo non annulla perfettamente lo scetticismo.

Ma se il risultato della Critica della ragion pura è negativo, vi debbono essere delle conoscenze positive che danno uno scopo allo zelo della ragione; la ragion prattica avrà perciò un successo più felice. I tre oggetti della ragione, la libertà, l'immortalità e l'esistenza di dio sono sforzi sterili della speculativa: la loro importanza è solo nell'ordine prattico. Dunque Kant si è contraddetto, perchè egli dimostra nella stessa Critica della ragion pura questi tre principii. In niun conto: prima di considerare se veramente ci è questa contraddizione nella ragion prattica, io mi fermo alla stessa Critica che stiamo esaminando. Nella quale Kant

parla chiarissimo, perchè fonda questi principii non sulla opinione, non sulla scienza, ma sulla fede morale, ovvero sul sentimento. Ei dice queste parole: « malgrado la ruina di tutte le ambizioni pretese da una ragione che sorpassa i limiti dell'esperienza, ci resta molto per essere soddisfatti riguardo alla prattica. Senza dubbio nissuno può vantarsi di sapere che vi ha un dio ed una vita futura, perchè se lo sappia, è l'uomo che io cerco da tanto tempo. Il sapere (quando si tratta della ragion pura) può communicarsi, e potrei sperare di vedere la mia scienza meravigliosamente estesa dalle sue istruzioni. Ma no, *qui la convinzione non è certezza logica, ma certezza morale; e poichè ella riposa sopra i principii subbiettivi (il sentimento morale) io non debbo dire, egli è moralmente certo che vi è un dio, ect. ma io sono moralmente certo, ect.* Ciò vuol dire che la fede in dio e nell' altra vita è talmente unita al mio sentimento morale, che io non corro il rischio di perdere questa fede piuttosto che di vedermi spoglio di questo sentimento ». Nè manca di fare osservare poco appresso che siccome i principii morali interessano tutti, perciò la loro conoscenza non può sorpassare il senso comune ed essere un dono dei filosofi, perchè allora vi sarebbe una contraddizione: cioè la natura sarebbe accusata di avere distribuito parzialmente quello che interessa tutti. Kant si è spiegato in due parole nella seconda prefazione: io ho dovuto sopprimere il *sapere (das Wissen)* per sostituirvi la *credenza (das Glauben)*. Che contraddizione dunque ci è in Kant, se prima dice che io nulla posso sapere di dio e dell'immortalità, e poi che per la esistenza della legge morale io posso sperare questa immortalità? L'obbietto negato nella speculativa è sperabile che esista, perchè il sentimento abbia un fondamento. È una speranza: perchè? perchè si radica sulla fede. Nella sola Critica della ragion pura dunque non vi è contraddizione.

Piuttosto si potrebbe dire che ci è contraddizione tra le due critiche. Imperocchè Kant in esse non ha mancato di fare osservare la loro differenza; p. e. dice che nella conoscenza teoretica è presupposto un dato, vi è un puro rapporto, un fare formale, mentre nella prattica vi è una forma che è contenuto, un generarsi

dell'oggetto (1): che le leggi per le quali l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza, sono prattiche (2): che la Critica della ragion pura si occupa della pura facoltà di conoscere, mentre la prattica si versa sul fondamento del volere che ha obbiettiva realità (3). Tanti altri luoghi si possono citare, specialmente quello della terza antinomia dove si discorre della causalità che non contraddice alla libertà. Perciò Kant ha detto che la ragion prattica è legislatrice, mentre la pura è regolatrice: in queste diverse nature della ragione si compendia la differenza delle due critiche. Pongasi mente però ad una cosa: Kant ha detto anche che il metodo matematico è costruttivo, ed il filosofico è discorsivo: tutti si sono fermati sulla prima differenza; vorrei che si tenesse mente anche a questa seconda che riguarda il metodo.

Si potrebbe dimandare, se è veramente costruttivo il metodo matematico, quando tempo e spazio sono pure forme astratte e subbiettive della sensibilità. La vera costruzione importerebbe il generarsi sotto quelle forme l'obbiettività, per cui lo spirito si direbbe il legislatore delle cose. Ma questo non è per Kant, perchè lo spirito con quelle forme non è assoluto; perciò queste, sebbene necessarie ed universali, pure sono relative. Dove dunque è la vera costruzione? La differenza tra i due metodi non può essere mantenuta da Kant: piuttosto il metodo matematico dovrebbe essere intuitivo, e discorsivo il filosofico, come differiscono sensibilità ed intelletto per le loro diverse forme (4). La ragion prattica poi come può essere veramente legislatrice, se essa non cessa di essere dello stesso valore della ragion pura? Certo l'autonomia della libertà è un principio nobilissimo degno della vera morale: come la sintesi di coscienza nella deduzione delle categorie è il punto più alto del trascendentalismo kantiano. E siccome in questa Kant dice che l'intelletto è il legislatore della natura, ma in verità non è tale perchè le categorie sono vuote forme dell'intelletto: così

(1) Nel trattato sulla filosofia.

(2) Nella Critica della ragion prattica.

(3) Nella Critica della ragion pura.

(4) Hegel p. 377. La conoscenza logica.

anche, sebbene la ragion prattica sia legislatrice, in verità non la è, perchè non può essere, essendo l'imperativo kantiano formale ed astratto perchè il pensiero non è l'assoluto. L'autonomia dell'intelletto cui si accosta Kant nella ragion pura, dovrebbe generare l'oggetto: e così anche l'autonomia della libertà dovrebbe generare il dovere che è l'oggetto della libertà. Ma l'imperativo categorico non ha questa forza assoluta di creare il dovere, perchè la deduzione delle categorie che dovrebbe essere una vera generazione autonoma del pensiero è una pura finzione di assolutismo del pensiero. Non è mestieri dilungarsi davantaggio su questo argomento: Hegel il primo l'ha tanto bene illustrato in molti suoi scritti: desidero di finire piuttosto colle parole di Zeller su questo punto. «Sebbene, egli dice, si presenta questa opposizione tra la filosofia teoretica e prattica di Kant, pure non è da trascurare che essa svanisce negli ultimi rapporti. La differenza della morale di Kant dalla precedente, fino agli stoici, si trova nella severità con cui è espressa l'idea del dovere, nella indipendenza ed incondizionalità della legge morale. L'autonomia della ragion prattica, per cui la libertà porta in se stessa le leggi della sua attività, ha per presupposto la libertà determinata da niuna esterna cagione, o sensibile impulso. Questa libera determinazione di se stessa intorno alle azioni è uguale alla autentica generazione delle rappresentazioni rispetto alla conoscenza: ed entrambe convengono nell'essere limitate ad un formale lavoro di ciò che è dato. Imperocchè come le leggi *a priori* intellettive sono forme in cui noi riceviamo il dato delle rappresentazioni, così quelle delle nostre azioni si riferiscono solo alla forma, non alla materia del volere. È la forza creatrice dello spirito umano che forma presso Kant il mondo fenomenico secondo le intime leggi, e lo determina nelle azioni razionali, nella essenza soprasensibile. Kant stesso ha detto il suo sistema un idealismo trascendentale all'occasione delle sue osservazioni sullo spazio e tempo: l'idealismo è da riconoscerlo in tutte le sue parti, perchè si cerca la ragione dei fenomeni e le norme delle azioni nelle leggi innate allo spirito umano ed indipendenti dalla esperienza (1).

(1) Pag. 512 Geschichte der D. Phil. seit Leibniz. M. 1873.

CONCHIUSIONE

Il nostro secolo è il vero secolo della critica;
niente deve a lei sottrarsi.
Pref. 1. ediz.

Hegel nella introduzione alla logica chiude le sue riflessioni sulla filosofia di Kant con queste precise parole. « Il risultato della filosofia di Kant consiste nell'aver affrancato il pensiero e la ragione da ogni determinazione esterna e da ogni autorità, e di aver dato la coscienza della sua assoluta indipendenza. E benchè a cagione del suo carattere puramente formale ed astratto ella non possa ricevere alcuna applicazione, nè produrre conoscenze reali o leggi prattiche, ha il merito di resistere e chiudere l' adito ad ogni influenza estranea alla ragione. L'indipendenza assoluta della ragione è dopo Kant il principio essenziale di ogni filosofia, ed una delle credenze universali de' tempi moderni ». Queste parole possono fare la conchiusione del nostro lavoro, che è stato un modestissimo commento alla critica della ragion pura di Kant.

Kant come ha risoluto il problema della scienza, ovvero della dialettica? l'ha risoluto solo formalmente, solo subbiettivamente, non realmente, non obbiettivamente; in una parola non dialetticamente in se, ma relativamente al soggetto. La Critica è l' esposizione delle forme tutte della mente che sono gli elementi della conoscenza. Questi elementi però non sono il tutto della conoscenza. Che cosa vi è che manca? la cosa in se, il solo obbiettivo che la mente non afferra. Kant non vuole identità tra la cosa in se e la categoria e l'idea: perchè? perchè si cade nella contraddizione. È l'unico inciampo che poteva mettere alla ragione, la contraddizione. La scienza si è fatta certamente ardita, quando ha provato l'identità tra l'essere ed il pensiero per la verità della contraddizione. E questo ardimento lo apprese dalle pagine della Cri-

tica, dal tentativo di riformare la metafisica mediante le leggi del pensiero, come si riformò l'astronomia, dal più grande ed universale principio che anima quell'opera, cioè, che Kant riconduce il fatto delle nostre rappresentazioni ad una altissima sorgente, lo spirito umano, l'umana coscienza. Questo principio domina l'Estetica, l'analitica nella deduzione delle categorie e la dialettica nella deduzione delle idee. Non vi restava che l'inciampo della cosa in se: ma anche questo fu superato per mezzo della Critica. Imperocchè questa cosa in se è il prodotto dello stesso pensiero, appunto perchè Kant la determinò come indeterminata ed indeterminabile da nissuna forma della mente, sia sensitiva, sia intellettiva: dunque essendo un indeterminato, non può essere che la mente stessa indeterminata. Beck fu il primo a notare che essendo la cosa in se indeterminata, è lo spirito per cui si determinano le cose: e Fichte giudicò che Beck fu il solo che avesse bene afferrato il vero senso del kantismo. Il Witte osserva che avendo posto Kant differenza tra la cosa in se ed il fenomeno, tra il soggettivo giudizio e l'uso obbiettivo delle forme *a priori*, non è nissuna conseguenza necessaria l'assolutismo, ma solo una possibile conseguenza (1). È fuori dubbio che la fede nella divinità e la confutazione dell'idealismo sono le prove della limitazione del proprio essere secondo Kant. Ma pure mentre dichiara la causa una categoria dell'intelletto, dice che la cosa in se è la causa delle rappresentazioni, che questa può essere in noi così bene come fuor di noi, che l'incognito che è nel sensibile può essere anche l'incognito in noi. È vero che ammette un ordine di cose diverso dalle idee, l'oggetto trascendentale: ma dice anche che il soggetto crea lo spazio ed il tempo, che esso costruisce i fenomeni, che li unisce per la causalità, che l'intelletto è potenza legislativa, che la ragione fa la natura, che da lei è l'idea di dio, dell'anima, del mondo, che non rimane che la sola materia dell'intuizione che forma la differenza tra il suono, la luce, l'odore, il gusto. Che cosa dunque mancava perchè la ragione

(1) Pag. 56 Beiträge zum V. K. Berlin 1874.

fosse dichiarata creatrice? non altro che fare conseguenza la inconseguenza kantiana.

Ed il passaggio lo apprestava anche la ragion prattica. Il tratto di unione, come dice il Weber, è nella *cosa in se* affermata dalla coscienza nella morale, mentre se la sospetta nella ragion pura (1). La quale non rigettò l'assoluto, ma fu incapace a dimostrarlo, ammise la libertà come cosa in se, ma non la dimostrò, negò la libertà nell'ordine fenomenico: e la morale ci dice che la cosa in se è l'*io*, che l'oggetto trascendentale è soggetto che agisce in noi, che il me libero non è il fenomenico, ma il noumenico. Quindi una inconseguenza tra l'immortalità e questo me, tra dio e questo me che pare certamente assoluto. E la Critica del giudizio che nella teoria del sublime fa dell'uomo un dio, nella teologia sostituisce alla creazione la evoluzione, nella ipotesi di una intelligenza capace d'intuizione immediata apre il passo a Schelling, è la conferma che l'assolutismo della ragione era il vero spirito del kantismo. Io non posso procedere oltre: la vera esposizione critica della ragion pura è la filosofia moderna, e soprattutto quella di Hegel, di Schopenhauer e di Herbart i quali per diverse vie hanno cercato di spiegare la cosa in se di Kant. E si potrebbe anche incominciare un poco più prima, da Beck e Fries, ovvero dalla stessa questione intorno alle due edizioni della Critica, alla quale è annesso l'idealismo od il realismo kantiano. Ma lasciamo stare chi meglio ha indovinato il kantismo. Una sola cosa rimane verissima nel contrasto di questi sistemi, ed è che la cosa in se, appunto perchè è incognita secondo Kant, deve essere cognita. Chi dice incognito, implica nella non conoscenza la possibilità della conoscenza. Se io di un oggetto, dice Zeller, non so che cosa sia, non posso sapere se esso sia, e che esso sia, perchè il predicato della esistenza di una cosa presuppone un concetto, quand'anche imperfetto, di cui si afferma l'esistenza (2). La conchiusione di Kant si potrebbe dire essere questa: *hoc unum scio me*

(1) Pag. 476 Kant e l'idealismo mod. nella storia della filos. di Europa.

(2) Pag. 513 Ges. der D. Phil. 1873.

aliquid nescire: si potrebbe anche confondere con quella di Socrate: *hoc unum scio me nihil scire.* Ma dove si fonda il *nihil scire*, o l'*aliquid nescire*, se non sullo *scio? Scio* è il pensiero che secondo lo spirito del kantismo è la leva *quae coelum terramque movebit.* Il non sapere implica la possibilità del sapere, perchè poggia sullo stesso sapere. Dunque la *cosa in se* deve essere saputa o per mezzo della sensazione ha detto Herbart, o per mezzo della ragione ha detto Hegel. Ma lo sforzo di sapere la cosa in se che non si sa, è la prova della indipendenza dello spirito.

FINE

INDICE

PREFAZIONE

INTRODUZIONE

PARTE PRIMA

PARTE SECONDA

PARTE TERZA